Blanc, E.

Spiritualisme sans Dieu.

BT
101
.B53
1885

U d'/ of Ottawa
39003001811172

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/unspiritualismes00blan

UN SPIRITUALISME SANS DIEU

UN

SPIRITUALISME SANS DIEU

EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE DE M. VACHEROT

PAR

L'ABBÉ ELIE BLANC

Professeur de Philosophie aux Facultés catholiques de Lyon

(Extrait de la CONTROVERSE ET LE CONTEMPORAIN)

LYON

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE VITTE & PERRUSSEL

58, RUE SALA ET PLACE BELLECOUR, 3 ET 5

1885

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE uOttawa LIBRARY ANNEX

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

BT
101
.B53
1885

UN

SPIRITUALISME SANS DIEU

Examen de la Philosophie de M. VACHEROT

Il est des vérités si bien liées entre elles, qu'il paraît impossible d'en rejeter une seule sans abandonner par là même toutes les autres. Telles sont, par exemple, la spiritualité de l'âme, le caractère absolu de la vérité, du bien, du devoir, et par-dessus tout l'existence de Dieu. Il semble qu'en révoquant en doute cette dernière vérité, vers laquelle toutes les autres convergent, on doive hésiter également sur toutes les vérités fondamentales en métaphysique, en morale, en psychologie. Car si Dieu n'existe pas, si l'Être des êtres, l'absolu par essence, n'est qu'une idée éphémère de notre esprit, ou tout au plus une réalité vague et inconsciente qui prend toutes les formes dans la nature, comment les concepts du vrai, du beau, du bien moral et, par là même, du devoir, répondraient-ils à un objet absolu ? Oté le vrai subsistant, que devient la vérité dont s'éclaire notre

intelligence ? Oté le bien subsistant, que devient celui qui attire sans cesse notre volonté ? Il n'y a pas de loi morale sans un législateur suprême, et le devoir ne se conçoit pas sans un premier droit vivant.

Les vérités psychologiques ne sont pas moins compromises que les vérités métaphysiques et morales. Car, si l'absolu disparaît du champ de nos spéculations, s'il ne nous est plus permis de l'atteindre, même aux heures trop rares où notre esprit croit s'élever au-dessus de tout ce qui est sensible et contempler ce qui ne passe pas, quelle raison nous reste-t-il de supposer en nous une faculté distincte des sens ? Si l'absolu n'est pas, pourquoi aurions-nous la faculté de le découvrir, de l'atteindre, de le connaître ? Or, cette faculté, c'est précisément l'intelligence ou la raison, qui distingue l'homme.

L'existence de Dieu nous apparaît donc comme une vérité centrale, importante entre toutes : la psychologie, la morale, la métaphysique sont menacées dans leurs principes, si cette existence est positivement révoquée en doute. Il est vrai qu'on peut faire abstraction de l'existence de Dieu en traitant de ces sciences ; mais on ne peut la nier ni rien construire de solide sur cette négation. Toutes les sciences philosophiques supposent Dieu ou le démontrent de quelque manière, sous peine de ne pas conclure.

Mais telle n'est point la manière de voir de beaucoup de philosophes de ce temps. On s'efforce aujourd'hui de séparer la cause de Dieu et de la religion de celle de la science. Les mieux intentionnés, parmi ceux qui poursuivent ce dessein, nous affirment que la religion et la science ont tout à gagner dans cette séparation, qui s'imposerait de plus en plus. Que la religion, que la théologie qui est son organe se désintéresse donc de la psychologie, de la métaphysique et de la morale scientifique, car elle ne peut que les compromettre ou se compromettre elle-même. Elle sera compromise, si elle s'implique dans des théories de métaphysique et de psychologie ; car il n'est rien de plus contesté aujourd'hui que la métaphysique, et, d'autre part, la psychologie est une science à refaire, elle vient à peine de

découvrir sa méthode. A son tour la théologie compromettrait la morale, en voulant se la subordonner ; car la morale est la plus incontestée des sciences : la théologie, au contraire, n'est pas moins discutée que les religions.

Cependant, nous n'hésiterons pas à soutenir que toutes les sciences philosophiques et religieuses doivent s'allier ensemble et s'éclairer mutuellement. S'il n'est pas permis, ni même possible aujourd'hui, de les confondre, il n'est pas permis non plus de les séparer. Aucune d'elles ne peut se désintéresser impunément des autres. Tout se tient, tout s'enchaîne dans les connaissances, aussi bien que dans la nature. L'union est même d'autant plus étroite que les connaissances sont plus élevées, et qu'elles ont pour objet ce qu'il y a de plus profond dans la réalité. Ce n'est pas en se rapprochant du centre qu'on doit moins céder à l'attrait de l'unité : ce n'est pas en généralisant ses vues qu'on doit borner et rétrécir ses intentions. Les savants devraient moins s'ignorer les uns les autres ; ils ne peuvent sans danger se désintéresser des principes et des conclusions qui ne leur appartiennent pas directement. Viendra le moment où ces principes et ces conclusions seront tournés contre eux, et ils seront condamnés avant d'avoir été entendus. Aucune science philosophique en particulier, la morale peut-être moins que les autres, ne peut se désintéresser de la théodicée. Il n'en est pas une qui puisse se flatter de résister victorieusement à toutes les attaques, si elle n'invoque ou ne suppose tôt ou tard l'existence de Dieu. Mous nous proposons aujourd'hui de le constater particulièrement pour la psychologie.

Le spiritualisme peut-il s'affranchir de la théodicée ou dénaturer cette science ? Peut-il aboutir impunément à la négation d'un Dieu réel et personnel, pour ne retenir et ne proposer au culte de l'âme qu'un Dieu idéal, ou du moins indéterminé et inconscient ? Nous ne le croyons pas. Le spiritualisme, c'est-à-dire cette doctrine psychologique qui élève la raison au-dessus des sens et lui promet la même immortalité qu'à son objet qui est immuable, implique nécessairement l'existence d'un Dieu digne de ce nom. Il

n'y a pas d'esprit sans le Père des esprits. Ainsi l'avait compris Victor Cousin : « Notre vraie doctrine, écrivait-il, notre vrai drapeau est le spiritualisme... Elle enseigne la spiritualité de l'âme, la liberté et la responsabilité des actions humaines, l'obligation morale, la vertu désintéressée, la dignité de la justice, la beauté de la charité, et, par delà les limites de ce monde, elle montre un Dieu auteur et type de l'humanité, qui, après l'avoir faite évidemment pour une fin excellente, ne l'abandonnera pas dans le développement mystérieux de sa destinée. (1) »

Telle n'estpas l'opinion de M. Vacherot, d'ailleurs si fidèle, sous d'autres rapports, à l'esprit de l'école éclectique (2). Ses

(1) 15 juin 1853. Avant-propos *du Vrai, du Beau et du Bien.*

(2) M. Vacherot est né à Langres en 1809. Il entra à l'École normale en 1827, professa quelque temps la philosophie en province, fut reçu agrégé en 1833, docteur en 1836, et choisi par Cousin, l'année suivante, comme directeur des études à l'École normale Il remplit en même temps les fonctions de maître des conférences de philosophie et suppléa Cousin, en 1839, dans sa chaire de la Sorbonne. Son ouvrage principal, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol. in-8°, fut publié de 1846 à 1851. Ses opinions philosophiques furent vivement combattues par l'abbé Gratry, aumônier de l'École, qui donna sa démission. Le directeur lui-même fut mis en disponibilité en 1851, et, l'année suivante, ayant refusé le serment à l'Empire, il fut déclaré démissionnaire. Ses opinions politiques ont été exposées notamment dans *La Démocratie* (1859), ouvrage qui eut un grand retentissement et valut à son auteur une sévère condamnation et la privation de ses droits politiques, maintenue jusqu'en 1870. En 1868, M. Vacherot a remplacé Cousin à l'Académie des sciences morales et politiques. Maire du Ve arrondissement de Paris pendant le siège, il fut élu représentant de la Seine à l'Assemblée nationale, où il siégea au centre gauche. Il soutint la loi de la liberté de l'enseignement supérieur. — Outre les deux ouvrages signalés plus haut, on a encore de lui : *Théorie des premiers principes suivant Aristote*, et *De rationis auctoritate* (1836), thèses ; la rédaction de deux volumes du *Cours d'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle*, professé par Cousin en 1819 et 1820 ; *École sensualiste* (1839) et *École écossaise* (1840) ; une *Introduction au cours d'histoire de la philosophie morale au* XIXe *siècle*, du même professeur (1841) ; une *Lettre à M. l'abbé Gratry*, en réponse à l'*Étude sur la sophistique contemporaine* (1851) ; la *Métaphysique et la Science* (1858), 2 vol. ; *Essais de philosophie critique* (1864) ; la *Religion* (1868) ; la *Science et la Conscience* (1870) ; divers articles dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, de M. Franck, dans la *Revue des Deux-Mondes*, etc, ; enfin le *Nouveau Spiritualisme* (1884), qui fait l'objet principal de cette étude.

opinions philosophiques ne datent pas d'hier. Après une longue et laborieuse carrière consacrée tout entière à la philosophie, il peut avoir la satisfaction, bien triste à certains égards, de se dire qu'il n'a pas changé : « J'étais libre penseur, écrit-il, quand le nom était plus noblement porté. Je garde ce nom, dont pouvaient s'honorer les sincères amis de la liberté, alors qu'il y avait pour eux quelques risques à courir. » Mais M. Vacherot n'est pas seulement un libre penseur. Son rationalisme, qui lui est commun aujourd'hui avec tant d'autres philosophes, n'a pu s'arrêter même au déisme. Tandis que Cousin et la plupart de ses successeurs établissaient l'existence d'un Dieu réel et personnel, M. Vacherot s'est refusé obstinément à partager leur théodicée. Nous dirons pourquoi, dans la suite de cette étude. Toutefois, en se séparant des philosophes de son école sur ce point capital, il n'en est pas moins resté un partisan décidé du spiritualisme et de la morale du devoir, un défenseur déclaré de la métaphysique contre le mépris et les entreprises du positivisme. Dans le *Nouveau Spiritualisme*, qui vient de sortir de sa plume, et que l'on peut regarder comme son testament philosophique, il s'est appliqué à résumer et à justifier toutes les idées principales auxquelles il a consacré sa vie et ses nombreux écrits.

On ne peut, à la lecture de cet ouvrage où l'auteur a condensé le fruit de ses meilleures réflexions, se défendre de deux sentiments bien distincts : l'un, de sympathie et même d'admiration ; l'autre, de regret. Ce noble esprit qui, depuis si longtemps, s'est privé de la foi chrétienne, lui rend parfois les hommages les plus désintéressés et les plus éclatants. N'ayant guère vu le christianisme que par le dehors, il en a deviné de quelque manière le dedans, ou plutôt il s'est souvenu des impressions de sa jeunesse. Au lieu de les effacer comme un remords importun, il les a recueillies pour les goûter avec réflexion ; il les a exprimées avec une sorte de complaisance et d'amertume résignée qui fait songer à cette *âme naturellement chrétienne*, vivante dans chaque homme et soupirant toujours, quoi qu'il fasse, après le Verbe venu pour nous délivrer tous. M. Vacherot nous rap-

pelle Jouffroy qui, dans un âge bien différent, mais avec la même maturité d'esprit et le même coup d'œil philosophique, appréciait si bien quelquefois le christianisme, sans avoir pourtant assez de courage pour y rentrer. Nos lecteurs nous sauront gré sans doute, avant d'entreprendre cette étude sur la philosophie de l'un des penseurs les plus remarquables de ce temps, de mettre sous leurs yeux quelques-uns de ces aveux qui honorent toujours celui qui les fait, quelles que soient d'ailleurs les restrictions qu'il y apporte.

M. Vacherot a fort bien compris la force de la religion et l'empire bienfaisant qu'elle exerce sur les âmes, comme aussi l'impuissance de la philosophie. Il sent bien que la raison ne suffit pas à l'homme et qu'il lui faut en outre une croyance. Mais si la croyance est nécessaire, pourquoi supposer que la foi, même la mieux motivée, est une illusion ? « Quelque opinion, dit-il, qu'on ait sur la vérité objective du mystère, on ne peut en nier la vertu psychologique. Toute croyance sincère, fût-elle une illusion, a une puissance d'action qui lui est propre. Elle a fait et fera toujours, tant qu'elle restera dans le cœur de l'homme, des miracles de charité, d'héroïsme, de sacrifice, non pas seulement chez les individus comme la science et la philosophie peuvent en faire, mais encore chez les peuples. Voilà ce qui doit faire réfléchir le philosophe dont le prosélytisme serait tenté de gagner les foules à ses doctrines. » Puis il ajoute cette parole profonde : « Quand la foi en sort, sait-on bien quelle vertu y entre ? » Il cite ensuite ces paroles de Michelet qu'il s'approprie : « Faisons les fiers tant que nous voudrons, philosophes et raisonneurs que nous sommes aujourd'hui. Mais qui de nous, parmi les agitations du mouvement moderne, ou dans les captivités volontaires de l'étude, entend sans émotion le bruit de ces belles fêtes chrétiennes, la voix touchante des cloches, et comme leur doux reproche maternel ? L'esprit reste ferme, mais l'âme est bien triste. Le croyant de l'avenir, qui n'en tient pas moins de cœur au passé, pose alors la plume et ferme le livre ; il ne peut s'empêcher de dire : Ah ! que ne suis-je

avec eux, un des leurs, et le plus simple, le moindre de ces enfants ! »

On ne peut mieux exprimer cette désolation secrète, cette douleur calme et poignante d'une âme qui s'est privée du Dieu de son enfance, mais qui est trop bien faite pour se consoler jamais de l'avoir perdu. Une réflexion se présente naturellement à l'esprit du chrétien qui lit ces aveux navrants. Pourquoi se montrer si cruel envers soi-même et imposer à son âme le poids de l'incrédulité de l'esprit ? Si l'incrédulité était juste, elle ne serait pas si difficile à porter. Les vérités supérieures nous délivrent au lieu de nous enchaîner, et surtout elles n'attristent pas. L'incrédulité n'entraîne avec elle cette tristesse, ce deuil, que parce qu'elle manque à la vérité. Les âmes qui ne croient plus, mais qui en gémissent, devraient se le dire ; elles devraient soumettre leur incrédulité à un examen sévère et plus impartial que celui que leur jeunesse se permit prématurément et qui fut la ruine de leur foi.

Sans doute M. Vacherot n'a pas soumis son incrédulité à la critique, comme il avait autrefois soumis sa croyance. Il le pourrait cependant mieux que bien d'autres, car il n'ignore pas la religion dont il s'est séparé. Il a très bien compris, par exemple, que le mystère central du christianisme, celui qui explique toute sa force, c'est le mystère d'un Dieu fait homme et crucifié par amour. « Si l'homme-Dieu n'est plus que l'homme divin, dit-il, quelle sera sa puissance sur l'âme chrétienne ? Quel maître de morale vaudra jamais celui dont le croyant peut dire : Ce n'est pas un fils de Dieu, c'est Dieu lui-même qui m'instruit par sa parole, sa vie et sa mort. » En effet, si Jésus-Christ n'est qu'un sage ou un prophète, le christianisme change de caractère. Et même comment pourrait-il, après dix-huit siècles, vivre encore de l'esprit que lui laissa son auteur ? Il n'y a qu'un Dieu qui puisse agir de la sorte dans tous les temps, sur toutes les âmes et sur chacune en particulier ; il n'y a qu'un Dieu qui puisse toucher les cœurs et entraîner les peuples.

La seule religion qui ait donné parfaitement Dieu à

l'homme, sans abaisser la Divinité et sans abuser l'homme sur sa vraie nature et sur ses infirmités, c'est assurément le christianisme. Il a du même coup fondé la vertu d'humilité, qui n'existait pas auparavant, et élevé la nature humaine à une dignité que le paganisme et la philosophie n'avaient pas espérée. Le commerce de la Divinité avec l'humanité est devenu intime, journalier, populaire, et Dieu n'en a pas été diminué, et l'homme n'a été que plus fortifié et mieux secouru. Jésus-Christ, homme et Dieu tout ensemble, crucifié pour ses frères et ses créatures, est le médiateur de cette alliance incomparable qui unit la Divinité miséricordieuse à l'humanité souffrante. De là un amour pour la Divinité que nous ne trouvons dans aucune autre religion. Le chrétien est épris de Dieu, il l'aime passionnément, il l'aime jusqu'au martyre. Car le martyre n'est pas seulement un acte suprême de foi, c'est avant tout un acte héroïque de souffrance et d'amour. A cet amour qui s'élève sans cesse vers Dieu du cœur de l'humanité, répondent des consolations célestes, qui ne cessent de descendre sur toutes les souffrances chrétiennement supportées, unies aux souffrances de Jésus-Christ. Aucune religion n'a consolé les âmes affligées comme le fait le christianisme : c'est qu'il est la religion de l'amour. M. Vacherot l'a bien compris. Ici nous ne pouvons mieux faire que de le citer longuement :

« Le plus grand miracle de la religion, celui que nulle science, nulle philosophie, nulle raison ne peut faire comme elle, c'est la consolation des cœurs blessés. En enseignant son Dieu aux sages, aux forts, aux vaillants de ce monde, la philosophie peut leur dire : « Contemplez, admirez, oubliez vos misères devant le sublime spectacle de l'ordre universel. » A la religion seule du Dieu fait homme appartient la vertu de consoler les faibles et les affligés, en leur montrant le Calvaire. Qui console le mieux la mère pleurant aux pieds du Crucifié l'enfant arraché de ses bras par la marâtre Nature ? Est-ce la vision mystique de cet enfant emporté au ciel sur les ailes des anges, si douce qu'elle soit au cœur d'une mère ? N'est-ce pas le dialogue muet et intime entre le Dieu qui a porté sa croix et la pauvre âme qui,

elle aussi, a souffert sa passion ? « Seigneur, je succombe à ma douleur. » — « Je pensais à toi dans mon agonie; j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. » C'est Pascal qui parle. On ne console de telles tristesses que par l'amour. L'espérance elle-même des félicités célestes pour les chers êtres perdus n'y suffit pas. Autre dialogue entre la sœur de charité et son Dieu : « Seigneur, je porte un bien lourd fardeau de misères. » — « Ma fille, au jardin des Oliviers, j'ai porté le poids des iniquités de l'Humanité entière. » Autre dialogue encore entre la femme qui tombe et le maître qui la relève : « Seigneur, ne suis-je pas indigne de votre pitié ? » — « Que celui qui est sans péché te jette la première pierre. »

« Sainte Thérèse et Pascal le sentaient bien : le seul Dieu consolateur est celui qu'on peut aimer. Toute âme religieuse qui n'a point connu le mystère de la Croix peut craindre, respecter, adorer l'Eternel, se résigner et se soumettre à ses volontés, comme Job sur son fumier, dans les épreuves qu'il lui inflige. Devant sa grandeur et sa puissance, elle ne peut se consoler. Si la raison va jusqu'à Dieu le Père, le cœur ne se repose qu'en Dieu le Fils. »

C'est dans les harmonies du christianisme avec le cœur humain que gît principalement le secret de sa force. Ne voir dans le christianisme qu'un système de vérités religieuses rigoureusement déduites les unes des autres, et opposant aux attaques de l'hérésie et de l'incrédulité une résistance invincible, ce ne serait le connaître que par le dehors. L'Eglise sans doute ne s'est jamais désintéressée d'aucun de ses dogmes ni de la manière dont ils étaient défendus ; elle sait très bien qu'elle ne peut sacrifier aucune vérité spéculative sans compromettre son existence ou quelque chose de son action sur les âmes : elle ne peut continuer son œuvre de salut et de sanctification qu'à la condition d'être reconnue pour vraie par les esprits, et d'autant mieux qu'ils sont plus affranchis de tout préjugé et plus instruits. Cependant ce qui fait sa principale force et sa vie, c'est quelque chose de plus intime que la vérité, c'est l'amour ; la foi n'est que la préparation et la sauvegarde

de la charité ; ses docteurs ne lui feront jamais oublier ses martyrs : la doctrine est pour la sainteté. M. Vacherot l'a bien senti et il l'exprime en des termes tels que nous ne saurions rien y changer. Mais ce qu'il n'a pas compris aussi bien, c'est que la force morale du christianisme dérive de sa vérité : une foi qui ne serait qu'une pieuse illusion, n'aurait point cette efficacité merveilleuse ; les consolations profondes et durables ne s'appuient que sur des certitudes. Si l'Eglise seule a pu consoler l'humanité et lui inspirer cet amour sans pareil, c'est que seule elle a pu l'instruire et mériter toute créance.

Il ne nous suffit donc pas que nos adversaires, et parmi eux des esprits d'élite, comme M. Vacherot, conviennent, en des termes qui nous toochent, que le christianisme est une religion admirable, qui seule peut consoler les cœurs, leur faire aimer la Divinité et moraliser les peuples : tout ce qu'ils nous accordent n'est rien encore à nos yeux, s'ils refusent de reconnaître que le christianisme est autre chose qu'une généreuse et bienfaisante illusion. Le christianisme, pris dans son fond, c'est la vérité philosophique et religieuse : il mérite l'adhésion des philosophes et des critiques aussi bien que l'assentiment et le respect des peuples.

Mais ici nous sommes en complet désaccord avec M. Vacherot. Sa philosophie n'est point la nôtre : malgré de nombreux points de contact, elles sont en contr»diction l'une avec l'autre sur des parties essentielles. « Je pense aujourd'hui, dit-il, tout ce que j'ai pensé dans ma jeunesse philosophique, sur la religion, sur la philosophie, sur Dieu, sur la Providence, sur le monde, sur l'âme humaine, sur la liberté, sur la loi morale. » Or, quelles sont les doctrines de M. Vacherot sur ces grands objets de la pensée ? S'il défend avec nous la cause du spiritualisme et de la métaphysique, il refuse d'autre part d'admettre l'ordre surnaturel. Et non seulement il est rationaliste ; mais il sacrifie encore, sinon l'existence, du moins la personnalité de Dieu, tout en espérant se garder néanmoins de l'athéisme et du panthéisme. Quelque intenable que soit en elle-même la position de défense qu'il s'est choisie, il a su la fortifier avec art, il a mis

à profit toutes les ressources d'un esprit subtil et d'un savoir très étendu.

Parmi les vérités particulières qu'il établit, il en est qu'il a mieux comprises peut-être qu'aucun philosophe de son école. Grâce à une critique sévère, qui sait tenir compte de tous les progrès accomplis dans les sciences, il a sacrifié certaines théories particulières à l'école de Cousin, et qui compromettent la cause du spiritualisme au lieu de lui apporter un vrai secours. Sa philosophie est donc préférable, sous certains rapports, au rationalisme et au déisme de certains philosophes contemporains. Et alors même qu'il abandonne les vérités essentielles de la théodicée, il a soin de tourner contre ses adversaires les objections les plus redoutables que soulève l'existence d'un Dieu à la fois nécessaire en lui-même et libre, infini et personnel, que rien ne limite, et cependant créateur d'un monde qui se distingue de lui. Il se flatte que sa métaphysique seule lui permettra d'éviter ces objections sans tomber dans aucune absurdité.

Nous devons le suivre dans l'exposé de cette doctrine, résumer sa pensée, en saisir les principaux traits, montrer ce qu'elle contient de conforme à la philosophie chrétienne et signaler les concessions injustes faites à nos communs adversaires, en un mot relever tout ce qui nous paraîtra faux ou incomplet. Nous suivrons à cet effet le même ordre général que l'auteur. Nous apprécierons avec lui les tentatives qui ont été renouvelées depuis Kant, pour constituer une métaphysique et avec elle le spiritualisme. Nous discuterons ensuite les méthodes employées et les doctrines principales concernant la matière, l'âme et Dieu. Enfin nous tirerons nos conclusions, et nous nous prononcerons à notre tour sur cette *évolution* présentée aujourd'hui comme le dernier mot de toute philosophie et qu'il est possible d'entendre de manières si différentes. Nous serons obligé, au cours de cette étude et de ces discussions, de toucher à des objets bien nombreux et bien divers; mais nous ne perdrons pas de vue notre principal but : faire connaître la métaphysique et le spiritualisme de M. Vacherot, et en montrer l'insuffisance.

I

APERÇU HISTORIQUE

1° *Ecole de la spéculation.* — A la fin du siècle dernier, la cause de la métaphysique paraissait définitivement perdue en France aussi bien qu'en Angleterre et en Allemagne. Le sensualisme de Condillac, le scepticisme de Hume, la *Critique de la raison pure* de Kant, sans compter les sarcasmes de Voltaire, lui avaient porté des coups qui semblaient devoir être mortels. Mais si l'esprit humain peut, dans certains moments de découragement ou de dépit, renoncer aux recherches métaphysiques, il ne tarde pas à revenir sur cette mauvaise résolution. On le vit bientôt en Allemagne et en France. Les successeurs de Kant : Fichte, Schelling, Hégel, tout en héritant de sa méthode et en continuant son idéalisme, n'héritèrent pas de sa réserve spéculative et de son demi-scepticisme ; ils essayèrent de pénétrer avec la raison pure dans ce monde des essences, des noumènes, que Kant avait prétendu fermer à jamais. L'audace des nouveaux métaphysiciens fut même d'autant plus grande que la timidité de Kant avait été excessive.

Celui-ci avait prétendu que nous ne pouvons connaître les choses extérieures en elles-mêmes, mais que toute la connaissance que nous en avons est relative. Fichte, son successeur immédiat, lui accorde que le monde extérieur ne peut être connu par son action sur le *moi ;* mais il prétend trouver toute la science dans le *moi*, et faire dériver toute conclusion philosophique d'un seul principe donné par la conscience. D'après lui, nous n'avons pas à nous occuper des noumènes extérieurs : le moi seul existe pour le philosophe, puisque le moi seul est intelligible ; il est tout le monde de la connaissance ; et c'est ainsi que Fichte s'apprête à substituer un dogmatisme nouveau au scepticisme métaphysique de Kant. S'il faut l'en croire, le *moi*, principe suffisant de toute métaphysique, est absolu, il est

infini, il se pose lui-même. En prenant conscience de lui-même, il se distingue du *non-moi* ou du monde, c'est-à-dire qu'il se limite, qu'il devient fini, qu'il se dresse à lui-même un obstacle, afin de le franchir et de s'agrandir par la lutte. Mais comme cette limite est posée en lui-même, il s'ensuit que le moi et le non-moi ne s'excluent qu'en apparence et qu'ils tendent à se réunir dans une synthèse supérieure.

Sans entrer davantage dans l'exposé de ce système, on voit déjà, par ces quelques traits, qu'il consiste dans une prodigieuse exaltation du moi. Dieu est confondu avec le moi individuel, faible et borné, qui, en nous, s'est éveillé un jour à la lumière de la pensée, et depuis lors n'a cessé de croître en savoir et en espérances. Comme si l'ambition la plus vaste et l'assurance de l'immortalité pouvaient fermer les yeux du moi sur ses infirmités incurables, les dangers qui le menacent, et sa modeste origine ! Mais Fichte a oublié cette dépendance essentielle du moi humain, et cette force incertaine qui n'est faite le plus souvent que de faiblesses. Tandis que Spinosa avait placé à l'origine des choses une substance unique, se développant selon deux lignes parallèles en quelque sorte, l'une spirituelle et l'autre matérielle, Fichte place à l'origine le moi, qui se dédouble en sujet et en objet, c'est-à-dire en moi et en non-moi, sans perdre cependant son unité essentielle et primitive. Entre le panthéisme de l'un et celui de l'autre y a-t-il une grande différence ? Le panthéisme de Spinosa paraît moins monstrueux. C'est en vain que Fichte essaya de se justifier en distinguant du moi personnel un moi divin, infini, principe et sujet de tous les moi individuels. Cette distinction est insuffisante, et elle n'est, dans le système de Fichte, qu'une impossibilité de plus.

M. Vacherot n'a pas de peine à montrer l'insuffisance de cette métaphysique prétentieuse, qui aboutit à un égoïsme transcendantal. Il signale les protestations que souleva cette doctrine, en Allemagne, de la part de Jacobi, interprète aussi exact que passionné du sentiment et du sens commun. Jacobi répudie également le panthéisme de Spinosa, le scepticisme de Hume, l'idéalisme de Kant, la *Doctrine de*

la science de Fichte. Toutes les vérités fondamentales de la philosophie : l'existence d'un Dieu personnel, la réalité des objets de nos connaissances, le caractère absolu du devoir, l'origine divine de l'âme humaine, il ne cesse de les affirmer avec enthousiasme, de les défendre envers et contre tous. Le doute de ces philosophes idéalistes qui n'osent affirmer l'existence de ce qu'ils voient et de ce qu'ils comprennent, n'excite que son dédain et ses railleries. « Je me ris, dit-il, de ces philosophes qui se tourmentent à expliquer comment nous savons que quelque chose existe hors de nous. J'ouvre l'œil, j'écoute, j'étends la main, et je sens à l'instant le rapport du *toi* au *moi*, du *moi* au *non-moi*. Je vois par là-même que je sens autre chose que moi; toute chose que j'apprends à connaître ajoute au sentiment de ma propre existence. Et une vie que je viens à sentir hors de moi, semblable à la mienne, quelle puissance nouvelle elle donne à ma vie! Enfin Dieu reconnu par moi porte au comble ce sentiment de ce que je suis. »

Malheureusement Jacobi, admirable comme interprète du sentiment et du sens commun, était insuffisant comme métaphysicien. Habile à montrer l'impuissance et le ridicule de ses adversaires, il était incapable de refaire lui-même l'œuvre qu'ils avaient tentée inutilement. Ennemi de tout esprit spéculatif, il ne pouvait satisfaire la curiosité métaphysique de ses contemporains. Cette légitime et insatiable curiosité trouvera toujours trop légère la philosophie du sentiment et du sens commun : il lui faut un savoir plus profond; il lui faut des connaissances plus hautes; elle aspire à une explication générale et vraiment philosophique des choses; les insuccès décevants qu'elle aura subis ne la décourageront que momentanément, ils ne l'empêcheront pas de se jeter hardiment dans de nouvelles aventures.

L'audace métaphysique de Fichte trouva donc des imitateurs. L'un de ses disciples, Schelling, ne tarda pas à transformer l'idéalisme subjectif du maître en idéalisme objectif. Il s'appuya, à cet effet, sur le principe d'identité. D'après Schelling, tous les contraires, et en particulier l'idéalisme et le réalisme, l'idée et l'objet, s'identifient dans l'absolu,

principe supérieur. Toutes les essences, tous les noumènes, dont Fichte n'avait fait que des intelligibles, des déterminations de notre pensée, sont donc objectifs : ce sont des objets, des réalités dans l'intelligence divine.

Cette première vue de Schelling peut paraître plausible à certains égards, et il serait même facile de la justifier. Déjà, avant lui, Malebranche et mieux encore les scolastiques, avaient très bien remarqué qu'en Dieu l'idéal et le réel, la vérité et la réalité, le droit et le fait ne font qu'un. L'essence divine exprime souverainement tout ce qui existe ou peut exister, et c'est par elle que Dieu se connaît lui-même et qu'il connaît toutes les réalités. L'essence divine est l'idéal que recherche et que reproduit continuellement et à sa manière toute la nature, et cet idéal est en même temps la suprême réalité. Tout ce qui existe dans le monde, toute réalité finie se retrouve en Dieu, moins la limite, sous une forme supérieure, idéale et réelle tout ensemble. Tandis que la réalité des objets que nous connaissons est opposée à notre connaissance et qu'on ne peut substituer celle-ci à ce qu'elle exprime, en Dieu la connaissance s'identifie avec son objet principal et adéquat. A la différence de cet être purement abstrait, qui est une forme de notre esprit et qui n'a pas d'autre réalité formelle que dans cet esprit qui le conçoit, l'Etre suprême est à la fois le plus transcendant et le plus réel : c'est un idéal, c'est l'Idéal même, mais concret et subsistant ; c'est l'Etre, c'est-à-dire un être qui est individualisé par sa transcendance même, et qui pour se distinguer du monde n'abandonne aucune des réalités, aucune des perfections qui se retrouvent dans le monde sous une forme inférieure et limitée. Opposées entre elles, si nous les observons dans le monde parmi les créatures, toutes les perfections se retrouvent en Dieu, leur principe, sous une forme suprême, qui leur permet de se concilier.

Si Schelling ne s'était pas proposé d'enseigner autre chose, nous ne pourrions que souscrire à ses premières vues métaphysiques. Nous l'approuverions encore lorsqu'il affirme que la science de l'esprit et la science de la nature sont parallèles. Il est incontestable, en effet, que la science

de Dieu est la cause des choses, c'est-à-dire que rien n'est produit dans la nature que Dieu n'ait connu, mesuré, distribué avec ordre, et disposé pour certaines fins. Si l'intelligence humaine pouvait lire dans la pensée du Très-Haut et sa volonté toute-puissante, elle assisterait réellement à tous les événements de l'histoire; car tout ce qui se fait est connu de Dieu, et ne se fait que dans la mesure où il est connu de Dieu, et par son concours.

Mais telle n'est point la doctrine de Schelling. Il n'établit pas comme nous une distinction totale en même temps qu'une subordination non moins complète, entre l'homme et Dieu ou l'Absolu subsistant, entre l'être fini et l'Etre infini. D'après lui, la raison humaine est identique au fond avec l'intelligence divine. De là le panthéisme dont il fut accusé et dont il n'a pas réussi à se disculper. M. Vacherot, dont la philosophie a d'ailleurs tant d'affinité avec celle de Schelling, ne fait point difficulté de l'avouer. Après avoir résumé celle-ci dans un tableau systématique, il ajoute : « On y reconnaît tout d'abord ce panthéisme qui sonnait mal, même à des oreilles allemandes, que toutes les explications n'ont pu atténuer, et que toutes les équivoques n'ont pu cacher. Dieu est le Tout, et le Tout est Dieu. Que Schelling ait cru de bonne foi échapper à l'accusation que soulève ce terrible mot, en spiritualisant, en idéalisant le monde réel, il n'y a point à en douter. Mais panthéisme spiritualiste ou panthéisme matérialiste, c'est toujours le panthéisme, du moment que l'identité du créateur et de la créature est affirmée. »

M. Vacherot expose ensuite brièvement la métaphysique de Hégel, pour laquelle il n'éprouve pas moins de sympathie que pour celle de Schelling. Celui-ci avait laissé des vues très remarquables et pleines de poésie sur la philosophie de l'esprit et celle de la nature ; mais ses doctrines manquaient de cohésion, elles ne formaient pas un système. Le logicien du panthéisme allemand fut Hégel. D'abord disciple de Schelling, il ne tarde pas à s'en affranchir et à fonder un système qui lui est propre. Il se propose de démontrer ce que Schelling n'a fait que montrer, et il se ser-

vira, à cet effet, de la méthode de Fichte, mais en la perfectionnant. En général, tous ces philosophes allemands se piquent moins d'être des créateurs que des imitateurs ; mais leur philosophie n'est traditionnelle qu'en apparence, elle ne peut s'établir que sur la ruine des autres.

Nous ne suivrons pas M. Vacherot dans l'analyse qu'il a faite ailleurs de la philosophie hégélienne, ni dans les considérations sommaires que contient le *Nouveau Spiritualisme*. Nous nous bornerons à remarquer avec lui que les efforts gigantesques du penseur allemand n'ont pas réussi à fonder une métaphysique et une logique durables. La synthèse encyclopédique, vraiment monumentale, dont il fut l'habile organisateur, ne possède qu'une unité chimérique : toutes les parties de ce vaste corps ne sont réunies entre elles que d'une manière artificielle. Si la philosophie allemande a pu en imposer quelque temps par ses proportions colossales, elle n'en impose plus aujourd'hui qu'on reconnaît qu'elle manque d'architecture et surtout de fondements solides. Il ne suffit pas, en effet, de réunir sous des formules générales toutes les connaissances supérieures de l'esprit humain, la philosophie de l'esprit, la philosophie de la nature, celle de l'histoire, de la religion, du droit, de l'art, etc., il faut encore, et surtout, que la logique et la métaphysique qui servent de fondement à cette construction colossale, aient la solidité nécessaire et ne soient pas une œuvre arbitraire de la pensée.

Avec Hégel se terminent les tentatives de l'école de la spéculation pour constituer une métaphysique *a priori*. « Hégel est le plus grand et peut-être le dernier héros de ces grandes aventures de la métaphysique. » Aujourd'hui l'Allemagne paraît être revenue de ses illusions sur ce point ; elle goûte de nouveau l'extrême réserve de Kant, qui interdit la connaissance des noumènes à la raison pure, quand elle n'est pas entraînée par son sens positif jusqu'au matérialisme. Elle observe, elle expérimente, elle analyse ; elle n'est guère curieuse que de science positive et de forte érudition ; « la physique a remplacé la métaphysique, la physiologie a succédé à la théologie ». Mais si l'Allemagne

désespère ainsi de la métaphysique, et l'abandonne d'autant plus qu'elle en était plus éprise, en sera-t-il de même de la France ? Il est temps de rappeler les efforts qui ont été tentés chez nous par diverses écoles pour constituer la métaphysique et particulièrement le spiritualisme sur des bases nouvelles.

On peut ramener ces écoles à trois, comme le fait M. Vacherot : celle de la raison, avec Cousin et plusieurs de ses successeurs ; celle de la tradition ; celle de la conscience.

2° *Ecole de la raison.* — Il est particulièrement intéressant et instructif d'assister aux efforts tentés par Cousin et ses premiers disciples pour constituer la métaphysique et faire triompher le spiritualisme. Avec sa théorie incomplète, sinon fausse, de l'origine des idées et de la personnalité humaine, l'école éclectique ne pouvait s'appliquer à la réfutation du sensualisme sans courir un danger, celui de dépasser le but. Or, en philosophie, l'excès n'est pas moins funeste quelquefois que l'insuffisance. Le spiritualisme peut donc avoir ses dangers : on l'avait déjà vu par Descartes. Une métaphysique qui néglige trop les objets sensibles, les seuls offerts à notre expérience immédiate, risque de rompre avec la réalité et de se confondre avec les constructions chimériques d'une pensée qui ne saisit qu'elle-même. Toute l'erreur de l'école spéculative allemande a été précisément dans cette exagération de prétentions métaphysiques.

Mais comment trouver un juste milieu, qui soit à égale distance des erreurs diverses qui menacent la métaphysique et le spiritualisme ? Nous croyons qu'on ne peut le rencontrer et s'y tenir que grâce à une théorie satisfaisante sur l'origine des idées et la nature du composé humain. Mais l'école éclectique était loin d'admettre les principes de la psychologie scolastique : elle héritait, pour une partie, de la doctrine de Descartes ; elle s'appropriait en même temps la doctrine du sens commun de l'école écossaise ; enfin, elle croyait devoir s'inspirer dans une certaine mesure de la philosophie allemande. Il lui

était difficile de combiner ces éléments disparates et de ne pas être trahie autant qu'aidée par des alliés si différents. On ne tarda pas à le voir. Mais il est bon d'appuyer ici nos propres observations de celles de M. Vacherot, qui a vécu lui-même au milieu de cette école, qui a connu le maître et qui fut l'un de ses plus brillants disciples.

Les premiers adversaires que l'école française eut à combattre, furent les sensualistes et les matérialistes du XVIIIe siècle, dont les doctrines prévalaient encore. Locke, Condillac et leurs disciples furent réfutés avec une abonbance de preuves, une richesse d'observations, une vigueur et une éloquence remarquables. Cousin insista justement sur le caractère de nécessité et d'universalité propre à certaines idées et à certains jugements. Ce caractére est inexplicable dans la théorie des sensualistes, qui font dériver toutes nos idées et toutes nos connaissanses exclusivement des sens. Comment pourrions-nous, par exemple, avoir l'idée de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, si toutes nos connaissances nous venaient des objets sensibles, c'est-à-dire des objets finis, contingents, variables, déterminés dans l'espace et dans le temps ? Il faut donc admettre en nous un principe de connaissance distinct des sens, à savoir la raison ou l'intelligence, à la quelle il appartient de découvrir les vérités supérieures. Ainsi la thèse fondamentale du spiritualisme était démontrée.

Mais il ne suffisait pas de triompher du sensualisme, il fallait répondre aux objections des sceptiques et du plus redoutable d'entre eux : il fallait répondre à Kant et à la *Critique de la raison pure*. Cousin ne désespéra pas de remporter cette victoire. Il eut recours pour cet effet à la théorie de la *raison impersonnelle*. Kant avait prétendu que nos idées pures n'étaient peut-être que des modes de notre esprit, auxquels ne répondait rien de réel, et que les jugements spéculatifs, les axiomes de métaphysique, qui s'imposent à notre connaissance, n'étaient peut-être que des lois subjectives, c'est-à-dire une nécessité de notre esprit et non la loi des choses en elles-mêmes. Comment réfuter ce subjectivisme et relier le sujet qui connaît à l'objet qui est

connu ? De quel droit affirmer que le monde est soumis aux lois métaphysiques, par exemple au principe de causalité, qui est la plus importante ? *Rien ne commence sans cause :* c'est-à-dire, diront les sceptiques, que notre esprit ne peut rien concevoir qui commence sans lui assigner une cause. Mais les choses sont-elles soumises à cette loi aussi bien que notre esprit ? La métaphysique est incapable de nous l'apprendre, s'il faut en croire l'auteur de la *Critique de la raison pure*.

Or, Cousin estima qu'en accordant à la raison une certaine impersonnalité, on échappait à ces sortes de doutes, qui seraient la ruine de la métaphysique et le triomphe du scepticisme. Mais comment concevoir cette *raison impersonnelle ?* Si la raison qui perçoit et qui juge en nous est rigoureusement impersonnelle, si elle est au dehors de nous aussi bien et la même qu'au dedans, si elle est commune à tous les sujets pensants, sans en excepter Dieu lui-même, nous comprendrons très bien, il est vrai, que les lois de notre esprit sont les lois des choses, mais comment nous défendrons-nous du panthéisme de Fichte et de ses successeurs ? Nous n'éviterions, dans ce cas, le scepticisme de Kant, que pour tomber dans un panthéisme non moins redoutable. En fuyant le premier écueil nous tomberions sur le second : c'est ce qui arriva à Cousin lui-même, qui fut séduit un instant par la philosophie allemande.

Et si, en invoquant la *raison impersonnelle*, on entend seulement que la raison qui est en nous perçoit et juge dans certains cas indépendamment de notre volonté, si l'on entend qu'il y a des principes qui s'imposent communément et qui sont admis par ceux-là même qui les contestent verbalement, comment la raison impersonnelle diffèrera-t-elle alors du sens commun ? Cousin n'oppose donc au scepticisme spéculatif d'autre réponse que celle du bon sens. Ainsi avait fait Reid, et avec lui toute l'école écossaise. Mais si le bon sens est un excellent guide en philosophie, comme l'a très bien montré à son tour l'école française et particulièrement Jouffroy ; s'il nous garde des

graves erreurs auxquelles la spéculation est exposée; si le philosophe doit s'appliquer à l'entendre et à l'interpréter, il ne nous dispense point de chercher l'explication philosophique des choses, et de trouver des réponses scientifiques aux objections de nos adversaires. En un mot, le sens commun peut résister invinciblement au scepticisme et à l'idéalisme, mais il ne peut les vaincre sur le terrain philosophique où ils se placent. La réponse de Cousin était donc insuffisante.

Le scepticisme spéculatif de Kant ne peut être réfuté dans son principe même, qu'autant qu'on définit d'une manière satisfaisante l'origine de nos connaissances, et, par là-même la vraie nature de l'homme. Les idées ne sont pas des *formes* qui existeraient *a priori* dans notre esprit et dont nous aurions conscience, lorsque nous sommes éveillés par les sensations; elles ne sont pas non plus de simples modes, formés dans notre esprit à l'occasion des sensations et de l'expérience. Si l'une ou l'autre de ces hypothèses était vraie, le scepticisme spéculatif n'aurait pas encore été réfuté. Mais les idées, même les plus élevées et les plus pures, sont formées en nous par l'intellect, lorsqu'il s'empare des objets présentés par les sens et en particulier par l'imagination, qui est si déliée et touche de si près à l'esprit. L'objet nous est fourni du dehors par la sensibilité; il est reproduit par l'imagination; il est enfin abstrait par l'intellect, qui fait l'idée proprement dite, forme purement spirituelle. De cette manière, l'idée n'est pas une simple création de notre esprit; mais elle est objective dans son contenu, dans ce qu'elle exprime, quoique mentale dans sa forme. A cet acte de la connaissance spirituelle, propre à l'homme, et par conséquent spécifique, concourent et les sens et l'intelligence : les sens, en fournissant l'objet ou la matière; l'intelligence, en les généralisant par l'abstraction. Et ce concours, que les sens prêtent à l'intelligence dans l'acte même qui nous est propre, prouve, disons-le en passant, que la sensibilité et la raison, quoique irréductibles l'une à l'autre, sont unies cependant dans le même sujet, dans la même personne.

En établissant cette thèse, que nous ne pouvons ici développer avec tous les détails qu'elle comporterait, on réfute le scepticisme sans se créer de difficultés nouvelles et insolubles. M. Vacherot nous paraît admettre au fond cette origine des idées, quoiqu'il ne s'explique pas très clairement à ce sujet. « L'intelligence, dit-il, est un livre en blanc, qui a la propriété secrète de transformer les impressions du dehors. » Ce *livre en blanc* ne nous paraît pas différer de la table rase des scolastiques, comparaison vraie, dont Locke et les sensualistes ont abusé, sans nous priver du droit de nous en servir. Il n'y a aucun danger à le faire, du moment que nous reconnaissons le rôle actif rempli par l'intelligence dans la formation des idées. M. Vacherot remarque très bien que Kant « a exagéré la thèse de l'idéalisme » ; il rejette les *formes a priori* imaginées par ce philosophe ; les jugements synthétiques *a priori* ne trouvent guère à ses yeux plus de faveur. La critique qu'il fait du spiritualisme de Cousin et de plusieurs de ses disciples, Emile Saisset, Jules Simon, nous paraît également plausible. Le spiritualisme exagéré de cette école ne fut jamais celui des philosophes scolastiques. Il n'a pu résister au retour offensif du sensualisme, revenu à la charge avec les ressources des sciences modernes.

Cousin s'est flatté de se tenir à égale distance de la vieille doctrine des *idées innées* et de la non moins ancienne doctrine de la *table rase*. A cet effet, il a supposé dans l'âme une faculté supérieure et révélatrice, qui nous permettrait d'atteindre immédiatement l'infini, le parfait, l'absolu. Il n'a pas compris que ces idées supérieures, comme toutes les idées universelles, n'étaient que le fruit d'une abstraction opérée par l'esprit, sur les objets présentés par les sens. Le rôle des sens dans l'origine de nos idées, paraît lui avoir échappé. Au lieu d'expliquer la connaissance intellectuelle par l'abstraction et le raisonnement, il l'a expliqué plutôt par une intuition immédiate, qui porte l'évidence avec elle : Dieu, l'âme, l'infini, nous les saisirions immédiatement

L'école éclectique néglige donc les démonstrations traditionnelles que l'on donne de ces grands noumènes. A ses

yeux, ces démonstrations sont inutiles, car il s'agit des objets propres et directs de la raison. « Elle veut qu'on croie, sur la foi d'une simple conception, à l'infini, au parfait, à Dieu, à la substance du moi sous la variété de ses modes, à toute espèce de substance sous la diversité de ses individus, comme on a l'habitude de croire aux objets du monde sensible sur la foi d'une simple perception. » M. Vacherot invoque ici le témoignage d'Émile Saisset : « Quand nous rattachons notre existence fragile, dit ce philosophe, à cette source infinie d'être, de pensée et de vie, que nous adorons sous le nom de Dieu, ce n'est point là un raisonnement fondé sur des conceptions abstraites ; c'est une véritable intuition où l'Être des êtres est saisi et affirmé, non comme possible, mais comme réel et présent. » L'école éclectique a parlé en termes magnifiques et dignes de Platon dont elle s'inspire, de cette communication intime et incessante de l'âme avec son objet le plus élevé, qui est l'infini, qui est l'idéal, qui est Dieu. « L'idée de Dieu, dit à son tour M. Jules Simon, est innée en nous ; elle est la seule idée que nous possédions ; elle est l'objet immédiat, l'objet unique de notre raison... Toutes les idées absolues, par lesquelles nous gouvernons les données de l'expérience, dépendent et dérivent de celle-là. »

Malheureusement, cette doctrine, d'ailleurs si élevée, est peu en harmonie avec les faits psychologiques les mieux constatés. Il ne paraît pas que l'idée de l'infini avec les autres idées supérieures qui s'y rattachent, soient immédiatement données dans l'esprit, comme on l'a prétendu. Et si, dès l'origine de notre vie intellectuelle, nous avons déjà de quelque manière les idées les plus générales, comme celles d'être, d'unité, de bien, etc., il est certain que notre réflexion ne se porte pas sur elles tout d'abord, mais qu'elles sont les dernières à se dégager nettement. L'homme s'élève ainsi, par la réflexion, des êtres sensibles aux choses intelligibles. Ses idées sont d'abord confuses ; il ne sait pas même les distinguer de ses impressions ; il faut de l'exercice, de l'art, des réflexions prolongées, pour voir clair dans le monde de la conscience et de l'esprit. Nos idées, par

lesquelles nous connaissons tout ce qui se révèle à nous, sont elles-mêmes ce qu'il y a de moins connu ; elles ne tombent pas directement sous notre connaissance. Ce qui nous apparaît d'abord, c'est l'objet exprimé confusément par nos idées. Dans les premiers actes de notre vie intellectuelle, nous ne prenons point garde à la manière dont l'objet se révèle à nous, à notre esprit où à nos sens : l'objet nous captive, l'objet nous attache. Les connaissances directes et confuses sont les premières ; les connaissances réfléchies ne viennent qu'ensuite.

Tel est l'ordre de la nature, qu'il faut seconder, sans jamais chercher à l'intervertir. C'est ce qui nous explique pourquoi l'enfant est parfois si rebelle à la réflexion. Il serait difficile, et souvent même nuisible, d'appeler prématurément les jeunes esprits à l'étude d'eux-mêmes, ou d'attirer leur attention sur l'idée et sur l'abstrait, plutôt que sur l'objet et sur le concret. L'étude de l'idée et de l'abstrait ne vient que la seconde, pour transformer les premières connaissances et les élever à l'état de science réfléchie.

Et nous ne pouvons nous empêcher de remarquer en passant, puisque l'occasion s'en présente, combien l'enseignement primaire et même l'enseignement secondaire font fausse route, quand ils procèdent ordinairement de l'abstrait au concret, au lieu de procéder du concret à l'abstrait. On s'est plaint dans ces derniers temps de voir l'enfance et la jeunesse si rebelles à l'étude de la grammaire et des langues ; mais on aurait dû accuser les méthodes plutôt que les esprits. Il n'y a rien de plus abstrait et de plus artificiel à certains égards que les règles de la grammaire ; or c'est par elles qu'on débute bien souvent dans l'étude d'une langue. De nombreux exemples, qui captiveraient l'attention par le sens et les mots qu'ils renferment, devraient ordinairement précéder la règle. Et puis la connaissance du dictionnaire devrait être menée parallèlement à celle de la grammaire. Le dictionnaire représente dans la connaissance d'une langue la matière ou l'élément concret : la grammaire, au contraire, représente la forme ou l'élément abstrait ; le dictionnaire est confié plutôt à la mémoire : la

grammaire est comprise et retenue par la raison. Or, il est certain que le concret sous toutes ses formes est mieux proportionné que l'abstrait aux facultés naissantes de l'enfant.

Ce que nous disons de l'enfance en particulier, il faut le dire de l'humanité en général, qui s'est instruite et qui s'instruit encore tous les jours à la manière de l'enfant. Les idées les plus élevées n'ont pas été les premières à se dégager nettement. Ce n'est que peu à peu que les hommes et même les philosophes ont gravi les sommets de la science et de la philosophie. Les idées de Dieu, de l'infini, toutes les idées supérieures, quoique présentes d'une manière confuse à l'esprit humain, n'avaient point la clarté que devait leur donner plus tard une réflexion prolongée. Toutes ces idées philosophiques, avec les caractères qui les distinguent, ne nous ont bien apparu qu'après de longs raisonnements : on peut dire qu'elles sont le fruit et le meilleur fruit de la philosophie. Ce n'est pas tant à l'origine de cette science qu'il faut les placer qu'à la fin : ce sont moins des principes que des conséquences.

Car nous ne pourrions sans erreur, et sans faire une confusion dangereuse, assimiler ces idées aux premiers principes, aux vérités premières, sur lesquels tous les hommes tombent d'accord et qui servent de point de départ à toute philosophie. Notre existence personnelle, le principe de contradiction, le criterium de l'évidence, voilà des principes rigoureusement premiers, chacun dans leur ordre : on ne saurait les démontrer par d'autres, et ils éclairent eux-mêmes toutes nos démonstrations. Mais il n'en est pas de même de l'idée de l'infini et de ses vrais caractères, de la nature du moi, de l'essence de l'âme, etc. Je suis : c'est une vérité première ; mais je suis esprit et corps, mon esprit est immortel : voilà des vérités qui ne sont rien moins que premières, ce sont les conclusions d'une savante psychologie. Cependant celle-ci est appuyée essentiellement sur la conscience que j'ai de moi-même. Mais l'idée confuse que j'ai de moi, en entreprenant l'étude de la psychologie, n'est point l'idée claire que j'ai de ma nature mixte et de la spiri-

tualité de mon âme. Entre l'idée confuse du moi, à l'origine de la psychologie, et l'idée claire et scientifique que nous en avons à la fin, il y a toute la distance d'un premier principe à la dernière conclusion. C'est pourquoi nous nous garderons bien de dire, avec des spiritualistes exagérés, que la connaissance de la simplicité et de la spiritualité de l'âme est immédiate : nous prêterions le flanc aux attaques des sensualistes et des positivistes. Comment les hommes pourraient-ils douter de la spiritualité de l'âme et de son existence même, si cette connaissance était immédiate ?

Le principe de contradiction peut donner lieu à de semblables réflexions. La même chose ne peut être et n'être pas en même temps ; en d'autres termes : on ne peut dire oui et non sur le même sujet et sous le même rapport. Ce principe résulte immédiatement des notions d'*être* et de *non-être*, qui apparaissent les premières dans notre esprit. Mais gardons-nous de croire que ces notions soient d'abord des idées claires, et que nous voyions dans la notion d'être tout ce qu'elle contient ; gardons-nous de croire surtout que l'Être infini ou l'Être par essence nous soit connu avec ses vrais caractères dès l'origine de notre vie intellectuelle. Si la révélation et l'enseignement n'intervenaient pour nous guider et nous définir l'Être suprême, nous n'arriverions que bien tard à nous en faire une idée exacte et digne de lui. L'idée d'infini elle-même, qui est bien moins difficile à obtenir que l'idée claire et distincte de Dieu, n'apparaît pas de bonne heure et très clairement dans l'esprit. C'est l'idée d'une quantité considérable, indéfinie, qui nous suggère l'idée d'une quantité qui serait infinie. L'infini en quantité nous permet de mieux concevoir l'infini en qualité, puis l'infini comme être, c'est-à-dire l'absolu. En approfondissant l'idée de l'infini comme être, nous y découvrons peu à peu toutes les perfections à leur suprême degré, sous une forme transcendantale. Cette idée de l'infini comme être nous apparaît ensuite clairement comme l'idée même de Dieu.

Maintenant cette idée a-t-elle sa réalité ? Est-elle objective ? Descartes après saint Anselme, Cousin et ceux de son

école à qui s'attaque M. Vacherot, prétendent que l'existence de Dieu est clairement démontrée par l'idée même de Dieu ; car, en Dieu, l'idéal et le réel ne font qu'un. Mais des spiritualistes plus sages refusent de s'appuyer sur ce raisonnement ou de l'invoquer comme démonstratif. Ils se bornent donc à montrer que l'idée de Dieu est, au fond, l'idée de la première cause, et que la première cause est réelle, puisqu'il y a des effets réels, et que tout au moins nous existons. Alors même qu'on nierait l'existence du monde extérieur, il faudrait bien admettre au moins notre propre existence et par conséquent l'existence de la première cause, c'est-à-dire de Dieu. Dieu n'est donc pas un simple idéal ; il est l'auteur réel, intelligent, et par conséquent personnel, de l'homme et de tout ce qui existe.

M. Vacherot refuse de nous suivre jusque-là, et nous reviendrons plus tard sur ce sujet si important. Mais nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître ici combien ses critiques sont fondées, lorsqu'elles s'adressent aux spiritualistes exagérés de l'école éclectique qui, pour justifier leur doctrine et mieux triompher des sensualistes et des sceptiques, ont invoqué témérairement une intuition immédiate de l'infini et des suprêmes objets de la pensée. Ces connaissances supérieures sont le fruit tardif de l'abstraction et de la réflexion, elles sont la conclusion d'une longue philosophie.

Les exagérations des spiritualistes nous expliquent de quelque manière les écarts de leurs adversaires, de M. Taine en particulier, dont l'opposition au spiritualisme de Cousin a été toujours des plus vives et des plus redoutables. Cet esprit vigoureux et original, qui a su mettre au service de sa pensée une imagination des plus brillantes et un style aussi attachant qu'il est expressif, a poursuivi le spiritualisme de ses objections et aussi de ses sarcasmes ; et, il faut bien l'avouer, si la critique ne peut lui donner raison sur le fond même du débat, elle ne peut que l'approuver sur plusieurs points accessoires. M. Taine et les positivistes de même valeur eussent été moins heureux, s'ils avaient eu pour adversaires des spiritualistes modérés et mieux ren-

seignés sur la vraie nature de l'homme. La scolastique n'a rien à craindre du positivisme et du sensualisme. Tout ce que ces systèmes ont pu établir de vrai, elle peut l'admettre et l'expliquer; les objections concluantes qui partent de ces écoles ne l'atteignent pas : elle a une manière d'établir la spiritualité de l'âme qui ne permet pas de ces retours offensifs et victorieux.

M. Vacherot, quoique spiritualiste et métaphysicien en principe, peut donc approuver ici jusqu'à un certain point les idées et les arguments de M. Taine. Sans partager toutes ces vues, nous reconnaissons avec eux que l'esprit s'élève peu à peu « du monde des réalités à ce monde des idées qui a été si longtemps considéré comme une véritable révélation de l'intelligence pure ou de la raison ». Nous admettrons encore que « c'est l'abstraction qui est toujours en jeu dans l'exercice de la prétendue faculté révélatrice qu'on nomme raison. C'est elle qui fait du mobile l'immuable, du devenir l'être, du contingent le nécessaire, du réel l'idéal, du fini l'infini, du relatif l'absolu, dans toutes les catégories de la pensée. C'est donc la logique seule qui engendre ces conceptions que l'école idéaliste a toujours attribuées à une révélation rationnelle. »

Ces concessions, que nous pouvons faire sans crainte, ne nous empêcheront point de revendiquer à l'occasion les droits de l'idéal, que M. Vacherot semble parfois méconnaître ou restreindre. Nous estimons, par exemple, que Platon a pu préférer le monde idéal, celui que contemple notre esprit, au monde réel et sensible que contemplent nos sens. C'est pourquoi l'on peut dire à certains égards, et malgré les réclamations de M. Vacherot, que « l'idéal est l'étoile qui fait pâlir la réalité ». Nous continuerons à penser avec Platon que les réalités suprêmes se révèlent à notre esprit seul et non pas à nos sens; que le monde connu par notre esprit est le seul stable, permanent, absolument réel, et que le monde sensible en est comme l'ombre ou tout au plus comme le vêtement. Car ici, nous n'opposons pas l'idéal au réel, mais bien ce que notre esprit découvre dans le réel à ce qu'y découvrent nos sens.

C'est en faisant ces justes réserves que nous partagerons les vues de M. Vacherot. Avec lui nous rendrons à la métaphysique et au spiritualisme quelques-uns de leurs vrais caractères, dont les avait dépouillés l'école de Cousin. « Oui, dirons-nous à notre tour, il existe quelque chose de nécessaire, d'absolu, d'infini, d'éternel, d'universel... Mais comment la philosophie peut-elle le découvrir ? Si la solution du problème eût pu s'obtenir par un acte de pure intuition, produit avec toute l'autorité de l'évidence, elle n'eût point été sujette à tant de doutes, de contestations et de contradictions. Cette sorte de révélation rationnelle que l'école éclectique a empruntée à la tradition platonicienne... n'a pas tenu devant l'analyse et la critique de la science contemporaine. La théodicée n'est pas chose si facile et aussi sûre que l'a cru cette école. Quelle idée faut-il se faire de cet Etre suprême que toutes les grandes philosophies, comme toutes les grandes religions, saluent du nom de Dieu ? Comment est-il esprit, créateur de la matière ? Comment gouverne-t-il, comment administre-t-il ce monde qu'il a créé ? Ce n'est point par une simple intuition qu'il est possible de le savoir. L'ordre des vérités métaphysiques est d'une révélation plus lente, plus scientifique et plus profonde. »

Il est difficile de mieux dire. En cessant de regarder nos grandes vérités de métaphysique, de psychologie et de théodicée comme des vérités immédiatement évidentes, qui auraient besoin seulement d'explication et non de démonstration, nous ne leur ôterons rien de leur certitude, et nous expliquerons par là-même les négations dont elles sont l'objet. Les vérités philosophiques sont difficiles à découvrir et à garder, il faut en convenir : en le reconnaissant, nous comprendrons mieux les dissentiments des philosophes, comme aussi la difficulté du retour à la vérité religieuse et le prix du bienfait de la foi.

3° *Ecole de la tradition.* — L'école de la raison ou école éclectique, représentée par Cousin et ses premiers disciples, n'a donc pas réussi à établir une métaphysique et un spiri-

tualisme complets et inébranlables en face du sensualisme et du positivisme contemporains. Rappelons maintenant, pour les examiner à leur tour, les efforts tentés dans le même dessein par une école bien différente, que M. Vacherot appelle du nom d'école de la tradition. Seulement, au lieu de comprendre sous cette appellation la doctrine des J. de Maistre, des de Bonald et de ceux qui s'inspirent de ces grands écrivains, il ne cite que des noms plus ou moins étrangers à l'Eglise : Lamennais, Pierre Leroux, Jean Reynaud.

Celui qui paraît le plus digne d'attention est Lamennais. M. Vacherot fait le plus grand cas de l'*Esquisse d'une philosophie*, ouvrage capital que Lamennais publia vers la fin de sa carrière et qui est le fruit des méditations de toute sa vie. On n'a pas toujours remarqué assez l'importance de ce livre « qui embrasse à peu près, dans une forte synthèse logique, tous les grands problèmes de la philosophie, Dieu, la nature, l'homme, la société, l'art ».

Lamennais se fait de la philosophie une idée non moins haute que Platon et Malebranche. « L'objet propre de cette science, dit-il, est Dieu, la création et ses lois. Une bonne philosophie doit donc présenter un système de conceptions dans lequel les phénomènes, liés entre eux, viennent, pour ainsi dire, se classer d'eux-mêmes, comme ils se classent sous nos yeux dans l'univers. Elle doit reproduire, en quelque sorte, le monde intellectuel, type du monde des sens, qui n'en est qu'une obscure image. » Malgré sa séparation éclatante d'avec l'Eglise, Lamennais ne peut devenir révolutionnaire en philosophie ; sa philosophie est traditionnelle et même chrétienne. « A moins qu'on ne remonte jusqu'à l'infini, l'absolu, le nécessaire, dit-il, l'on n'affirme point, l'on suppose. Or, le nécessaire, l'absolu, l'infini sans lequel nulle preuve ne saurait être prouvée, on y croit, voilà tout ; et ainsi la démonstration a sa racine dans la croyance pure. Il faut donc, pour arriver à une philosophie solide, appuyer la synthèse sur la foi, dont la tradition perpétuelle et universelle est l'expression. »

On ne peut faire une déclaration plus franche de tradi-

tionalisme. De plus, cette tradition n'est pas celle dont l'Eglise est la gardienne incorruptible et l'interprète infaillible :e lle ne diffère pas du *sentiment commun* des peuples. Or, celui-ci est un oracle qui rend des réponses bien obscures et bien insuffisantes. D'ailleurs où commence et où s'arrête sa compétence ? Aussi, tout en établissant le principe de la tradition etde l'autorité, même en pure matière philosophique, Lamennais n'en dissertera pas moins sur toutes choses avec l'indépendance la plus absolue, quitte à déclarer ensuite que toutes ses spéculations n'ont aucune valeur, s'il fait autre chose que traduire le sentiment commun des peuples. Hélas ! depuis longtemps l'*Esquisse d'une philosophie* paraît condamnée, même devant ce tribunal auquel en appelait son auteur. Mais nous avons à examiner maintenant les efforts qu'il tenta pour créer une métaphysique et établir les doctrines spiritualistes.

En vertu de sa méthode traditionnelle et synthétique, Lamennais commence sa philosophie par l'idée d'être, qui est l'idée suprême de la raison. Seulement, il paraît faire, ou du moins permettre à ses lecteurs, des confusions regrettables, dont M. Vacherot se sert, non seulement pour le réfuter, mais pour insinuer ses propres principes. Il faut bien se souvenir, en effet, que l'idée d'être, qui est la première des idées et que toutes les autres supposent, n'est point la première de nos idées distinctes et réfléchies, mais seulement la première de nos idées directes, confuses et spontanées. De plus, l'idée d'être n'est point identique avec l'idée d'Etre suprême ou de Dieu. Cette confusion serait particulièrement dangereuse. C'est même là que nous croyons trouver le principe de la fausse théodicée de M. Vacherot. Enfin, il faut distinguer avec non moins de soin l'idée de l'être d'avec l'être lui-même. Si l'on ne se rend pas compte de toutes ces distinctions, on risque fort de prendre le change par la suite et d'attribuer, par exemple, à l'ordre idéal ce qui ne convient qu'à l'ordre réel, ou réciproquement ; on risque aussi d'attribuer à une abstraction ou du moins à une réalité indéterminée et inconsciente ce qui ne convient qu'à Dieu, ou réciproquement. De toute

manière, les lois de la logique sont violées et la philosophie est corrompue dans sa source.

Mais, loin d'entrer dans toutes ces distinctions nécessaires, Lamennais se borne à affirmer, par exemple, que « l'être infini et la substance infinie présentent une seule et même idée » ; que « toute idée, quelle qu'elle soit, renfermant celle de l'être, ou plutôt n'en étant qu'une modification, il s'ensuit que l'idée de l'Etre (il paraît confondre l'Etre avec l'être), antérieure à toutes les autres, est aussi la plus générale à laquelle il soit possible de s'élever ». En s'appuyant sur la première affirmation, M. Vacherot pourra comparer le système de Lamennais avec celui de Spinosa. Quant à la seconde, elle contient une équivoque et disons même une erreur très dangereuse. Lamennais ne tarde pas d'ajouter : « Au delà il n'est rien. Parvenu à ce terme, l'entendement s'arrête ; il a trouvé son propre principe et le principe de tout ce qui est. Il ne se connaît, il ne se conçoit que par cette unité première, source inépuisable des réalités. Qui n'aurait pas l'idée de l'Etre n'aurait l'idée d'aucune existence... L'Etre est, par sa nature, souverainement intelligible, et lui seul même est intelligible ; il est le terme et le moyen de toute vision intellectuelle : le terme, puisqu'on ne voit que ce qui est ; le moyen, puisqu'il est lumière et l'unique lumière... »

Comme on le voit, Lamennais estime que l'idée de Dieu est la première des idées, la condition et le moyen de toutes nos connaissances ; il pense que nous ne concevons le fini que par l'infini, etc. M. Vacherot triomphe facilement de cette erreur ; il la compare à celle de Platon et de Malebranche. Cette méthode spéculative, ajoute-t-il avec raison, a été réfutée et ruinée par les Aristote de tous les temps.

Mais M. Vacherot nous paraît partager à son tour une erreur plus grave encore, celle qui est le vice principal de la philosophie de Hégel, et aussi, semble-t-il, de la philosophie de Lamennais : il refuse de distinguer l'idée de l'être général, indéterminé, de l'idée de l'Être suprême et vraiment infini ; partant il n'attribue à celui-ci qu'une existence idéale, ou tout au plus une existence indéterminée et

inconsciente. Hégel avait dit d'une manière plus radicale que *l'être c'est le néant*. M. Vacherot ne répugne qu'imparfaitement aux principes hégéliens : « Il n'y a d'être réel que dans le devenir ; l'Être en soi n'est tout en puissance que parce qu'il n'est rien en acte. » Nous retrouverons plus loin cette erreur capitale du système. Elle est toute fondée, nous semble-t-il, sur la confusion de l'être avec l'Être : de l'être, objet de la métaphysique générale, avec l'Être, objet particulier de la théodicée. S'il distingue mieux que ne l'avait fait Hégel l'être de la logique, purement idéal, de l'être de la métaphysique générale, réalité objective, mais générale et indéterminée, il ne distingue pas mieux que ne l'avait fait le philosophe allemand, l'être général et indéterminé que notre intellect saisit dans les choses, de l'Être transcendant et infini, auteur de toute réalité.

Mais achevons d'examiner les tentatives métaphysiques de Lamennais, dont la philosophie a beaucoup de points de contact, à notre avis, avec celle de Hégel et de M. Vacherot. Le tort de Lamennais n'a pas été de mettre Dieu à l'origine des choses, mais seulement de le mettre à l'origine de nos connaissances : il a confondu l'ordre logique avec l'ordre ontologique ; il n'est point vrai que l'esprit humain procède ainsi tout d'abord de l'infini au fini. Lamennais n'a pas distingué comme il convient l'Être en soi et subsistant, c'est-à-dire Dieu, dont l'être est la substance même, de l'être abstrait et logique, pure idée, qui n'est que dans notre esprit et que toutes nos connaissances impliquent de quelque manière. Il n'a pas remarqué qu'entre l'Être créateur, infini, et l'être participé, individuel ou général, concret ou abstrait, il y a diversité absolue, il n'y a aucune communauté d'être proprement dite. L'analogie les unit ; mais ils n'ont rien de commun, à proprement parler. C'est ce qui nous explique cette sorte de panthéisme dont il n'a pu se garantir. Tous les esprits qui méconnaîtraient cette distinction profonde du fini et de l'infini, et la nature des rapports qui les unissent, tomberont naturellement dans de semblables erreurs. Nous voyons déjà que M. Vacherot n'en est point excepté. Sa critique du système de Lamen-

nais, si juste à certains égards, ne doit pas nous fermer les yeux sur ses propres erreurs, non moins dangereuses.

Lamennais ne se borne pas à partir de l'idée de Dieu pour établir et développer toute sa métaphysique, il veut encore que la Trinité des personnes divines soit une des vérités fondamentales de sa philosophie. Dieu, « substance une, est doué de propriétés nécessaires comme elle. Il est Puissance, Intelligence, Amour. » Ce sont là « trois personnes distinctes dans l'unité de l'Être ou de la substance divine... Telle est, en quelque sorte, la philosophie de Dieu. On ne saurait le concevoir sous une notion différente; et bien qu'il demeure éternellement incompréhensible en soi, ce qu'on vient de dire est néanmoins renfermé si clairement dans l'idée qu'on a de lui, qu'il faut ou l'admettre ou nier Dieu, et avec lui tout être. » — On voit que Lamennais regarde la Trinité comme l'un des objets propres de la philosophie : elle ne serait pas moins évidente ou démontrable que l'existence divine elle-même, et l'on ne pourrait pas, en philosophie, établir mieux celle-ci que l'autre. Voilà une des conclusions où aboutit si facilement la philosophie qui confond la foi avec la raison : cette philosophie est mortelle pour l'une comme pour l'autre. Les philosophes chrétiens qui prétendent démontrer en particulier la Trinité des personnes divines, méconnaissent la véritable portée de la raison humaine, et ils ne réussissent qu'à éloigner de plus en plus les philosophes rationalistes de toute révélation. Ce n'est pas que le mystère d'un Dieu en trois personnes soit une contradiction, comme le pense M. Vacherot ; mais le théologien n'a pas le droit d'imposer la croyance à ce mystère au nom de la raison, bien que la raison puisse l'expliquer de diverses manières, tour à tour ingénieuses et profondes.

Nous ne poursuivrons pas davantage l'analyse du système de Lamennais : il nous suffit d'en avoir saisi l'origine et les vices principaux. Nous accordons à M. Vacherot que la méthode traditionnelle, ainsi entendue et appliquée, était incapable de fonder une métaphysique et d'établir avec succès les doctrines spiritualistes. Passons maintenant à un

autre philosophe, d'un esprit bien différent : nous voulons parler de Pierre Leroux.

Bien qu'inférieur à Lamennais comme philosophe, Pierre Leroux fut mieux écouté de ses contemporains. Sa doctrine philosophique n'est résumée dans aucun ouvrage que l'on puisse comparer, même de loin, à l'*Esquisse d'une philosophie ;* mais elle est disséminée dans une foule d'écrits et d'articles composés sous l'inspiration du moment. Elle a cette ressemblance avec la doctrine de Lamennais, qu'elle s'appuie, elle aussi, sur les traditions. La Trinité chrétienne en est le principe fondamental, celui qui revient sous toutes les formes et au moyen duquel l'auteur cherche à tout expliquer. S'il faut l'en croire, la création est impossible et inconcevable, si l'on n'admet pas la Trinité, et en particulier la troisième personne, qui est l'Esprit ou l'Amour. « Si le Saint-Esprit n'existe pas, la création n'existe pas. Tant que l'intelligence, dans son entente métaphysique de Dieu, n'a point fait apparaître la troisième hypostase, la procession des créatures hors de Dieu ne peut être conçue. Ce n'est que par la vertu de ce troisième terme que Dieu est agissant, et par conséquent créateur. »

Il pense donc, avec Lamennais, que la Trinité est une vérité de l'ordre philosophique, à laquelle l'esprit humain a été amené naturellement, en se développant. « La révolution opérée dans la théologie par l'introduction du dogme de la Trinité n'était point un écart de la marche ordinaire de l'esprit humain dans le perfectionnement de ses idées. Quoique produite en apparence par une explosion improvisée, elle s'était pendant longtemps préparée en silence dans le sein du genre humain, avant que de venir à terme et de paraître. » Il va jusqu'à comparer le dogme de la Trinité à la loi physique de l'attraction découverte par Newton. « Le principe de la Trinité en théologie, dit-il, comme en astronomie celui de l'attraction, se justifie donc analytiquement par sa simplicité et sa convenance, et il n'y a pas plus de raison de s'inscrire contre l'un que contre l'autre, puisqu'ils possèdent tous deux, chacun dans sa sphère, même pour la critique la plus stricte, un caractère pareil de

majesté. » Il insiste ensuite sur les merveilleux effets produits dans la société par la connaissance explicite du dogme et de la formule trinitaires, et en particulier par la connaissance de la troisième personne divine. A ses yeux, le christianisme mériterait le nom de religion du Saint-Esprit, plutôt que celui de religion de Jésus-Christ ou du Fils.

Mais il faut l'entendre : « C'est à lui (au principe de la Trinité), et très spécialement à ce qu'il a manifesté de la troisième *Personne*, qu'est dû l'immense progrès qu'ont accompli, dans le christianisme, la moralité, la sentimentalité, la piété. Cette charité qui est venue mettre son ardeur dans les consciences, et faire distinguer par les hommes, avec tant de netteté, les liens sacrés par lesquels ils sont unis et qui jusqu'alors n'avaient été que vaguement sentis; cet amour avec lequel les fidèles ont commencé à chérir Dieu, à le prier, à implorer les dons de sa grâce, soutien et réconfort des âmes, osant provoquer avec confiance son amour infini par l'hommage du leur; cette délicatesse toute nouvelle, qui s'est peu à peu fait voir dans les cœurs; tous ces développements de la nature humaine, qui la font si différente de ce qu'elle était dans les temps anciens, sont dans la correspondance immédiate du Saint-Esprit; tellement que si l'on voulait faire plus attention aux perfectionnements intérieurs des âmes qu'aux idées théoriques qui ont occupé les intelligences, on devrait dire que le christianisme a été la religion du Saint-Esprit plutôt encore que celle du Verbe. *Deus charitas est*, a pu dire avec saint Jean, toute la chrétienté. »

Nous aimons à voir M. Vacherot faire bonne justice de ces prétentions du fougueux théosophe. Pierre Leroux est enclin à tout exagérer. Il se trompe en introduisant mal à propos le principe de la Trinité dans la métaphysique et la philosophie. Il se trompe théologiquement en élevant le Saint-Esprit au-dessus du Verbe et en opposant saint Jean à saint Paul. Il se fait ici le docteur d'un nouveau christianisme, celui de la charité ou de l'amour, que certains hérétiques et théophilanthropes appellent de tous leurs vœux et dont ils prédisent l'avénement. Mais jamais la charité

ne triomphera, au sein du christianisme, par la diminution ou la perte de la foi : c'est la foi, au contraire, qui soutient la charité; c'est la foi qui alimente l'amour. Celui-ci ne peut que diminuer avec la fermeté et la pureté des croyances.

Pierre Leroux se trompe encore en attribuant à la vertu de la formule trinitaire elle-même la rénovation de l'ancien monde. Avant que cette formule eût été rigoureusement arrêtée et sanctionnée d'une manière solennelle au concile de Nicée, comme aussi avant que la morale chrétienne eût été réduite en système par les théologiens et les casuistes, la foi et la morale évangéliques avaient déjà renouvelé la face du monde païen; elles avaient inspiré les actes les plus héroïques et produit plusieurs générations de saints; la révolution était faite dans les consciences. Ici M. Vacherot parle comme l'un de nous : « L'âme chrétienne, dit-il, était sortie de cet ardent foyer d'amour, de charité, de piété, de dévouement exalté jusqu'au martyre, de sentiments nouveaux que n'avait point éprouvés l'âme religieuse de l'humanité païenne... Avant que la lumière ne parût dans ces graves conciles, qui achevèrent le dogme, la flamme avait jailli, dès le berceau du christianisme, de ces brûlants foyers de la propagande évangélique, allumés par la parole, la vie et la mort du maître, qui furent les premières églises chrétiennes. »

La confusion des principes de la théologie avec ceux de la philosophie n'a donc pas été favorable au système de Pierre Leroux. L'étude de ce philosophe nous convainc de nouveau que l'esprit humain ne doit pas s'appuyer principalement sur les croyances et les traditions, même les plus respectables et les plus certaines d'ailleurs, pour fonder une philosophie et une métaphysique.

Un autre philosophe, « Alexandrin égaré » comme les précédents, c'est Jean Reynaud, l'auteur de *Terre et Ciel*. Lui aussi applique la théologie et la tradition à la métaphysique. Mais sa théologie, pas plus que celle de Lamennais et de Pierre Leroux, n'est acceptable, et l'application qu'il en fait à la philosophie aboutit à une confusion et non pas

à une simple alliance. Il part du mystère de la Trinité, qu'il explique par la raison. Dieu existe : en se connaissant, il engendre le Fils; en s'aimant, il est le principe de l'Esprit. A cette procession interne des personnes divines succède, suivant Jean Reynaud, une création éternelle et nécessaire, car Dieu ne peut se condamner à l'inaction. Il n'a pas vu que l'activité interne de Dieu, celle qui a pour termes les personnes divines, n'est rien moins que l'inaction; elle est l'activité infinie, la vie essentielle de Dieu : la création du monde, si vaste soit-il, n'est rien en comparaison d'elle. Si le monde divin nous était ouvert, si notre regard pouvait en sonder les abîmes et l'immensité, alors nous comprendrions comment l'activité et la vie divines n'avaient pas besoin de créer le monde pour exister et s'exercer pleinement. La création fut un libre surcroît; le monde n'est qu'un objet secondaire, accessoire et extérieur, de la science, de la sagesse et de l'amour de Dieu. Tant que les philosophes refuseront de reconnaître ces caractères qui séparent Dieu de la créature, ils ne se seront point fait de la divinité une idée assez haute; leur Dieu sera un Dieu humain par quelque endroit, plus dépendant de ses propres œuvres qu'il n'en est l'auteur.

Telle est l'erreur de Jean Reynaud, âme profondément religieuse, mais égarée par l'imagination et le sentiment, et n'ayant à son service qu'une théologie incomplète et erronée. Ses vues sur la création, sur l'avenir des âmes après cette vie, sont inadmissibles. Il prête gratuitement à la théologie orthodoxe certaines erreurs qu'elle a toujours répudiées par la bouche de ses meilleurs représentants. Non, la Divinité n'est pas inactive indépendamment de la production des êtres. Non, l'état et le bonheur des élus ne consiste pas dans une sorte d'inaction qui vaudrait moins que la mort : c'est un repos, par opposition aux labeurs ingrats de cette vie, mais ce n'est point un sommeil ou une contemplation purement passive. On n'arrive pas au but pour s'y endormir, et au bonheur pour ne pas en jouir; mais la jouissance consiste dans des actes : être heureux, c'est agir. La vie bienheureuse est la

vie véritable, parfaite; c'est une activité supérieure, à l'abri des menaces, des périls et des diminutions auxquelles la vie présente n'est que trop sujette. Et pourquoi donc l'âme ne pourrait-elle connaître, aimer, jouir, se donner, sans être condamnée à passer de nouveau par les phases critiques d'une vie semblable à la vie présente? Les transmigrations successives des âmes, leur course indéfinie dans une carrière sans fin, sont des chimères : elles peuvent tromper l'imagination par une apparence de grandeur, mais elles ne supportent pas l'examen d'une froide raison.

Ce que nous relevons avec plaisir dans les doctrines de Jean Reynaud, c'est la juste distinction qu'il établit entre certains attributs de Dieu et les attributs correspondants de la créature, entre l'éternité proprement dite et la perpétuité de la créature, entre l'immensité et l'ubiquité de Dieu et l'immensité de l'espace. M. Vacherot, qui, ne l'oublions pas, refuse d'admettre l'existence d'un Dieu digne de ce nom, trouve la doctrine de Jean Reynaud inintelligible sur ce point. Mais c'est en cela plutôt qu'elle est sage, et son auteur aurait dû mieux tirer les conséquences que contiennent de pareils principes. Tant que l'être de Dieu sera regardé comme un être semblable à celui de la créature et compris avec lui dans un même genre, la théologie se heurtera à toutes sortes de contradictions, les attributs divins seront inconciliables.

Il n'est pas permis d'oublier qu'en attribuant à Dieu les perfections des créatures, nous les attribuons par voie d'analogie et de transcendance, plutôt que par voie de similitude. L'infinité de Dieu n'est donc pas cette infinité relative de la quantité ou de la qualité que l'on peut attribuer à tort ou à raison à la créature : l'infinité de Dieu est une infinité absolue, celle de l'être même. En supposant que le monde fût infini sous quelque rapport et qu'il y eût par exemple une force mécanique infinie, cette infinité ne serait point celle de Dieu : elle ne serait rien en comparaison d'elle. En supposant que le monde occupât un espace infini, son immensité n'aurait rien de commun avec celle de Dieu ; chaque partie de matière serait dans un lieu et non dans un

autre; les parties du monde seraient mesurées par les parties de l'espace : Dieu, au contraire, a la vertu d'être partout par sa nature même, sans être attaché à aucun lieu ni être limité par rien. Enfin, en supposant même que le monde fût éternel, il y aurait encore les vicissitudes et l'accroissement du temps, les jours s'ajouteraient aux jours, cette éternité ne serait qu'un temps infini vers le passé et indéfini vers l'avenir : Dieu, au contraire, a l'éternité proprement dite, qui est une permanence, une plénitude de vie dans l'immutabilité.

C'est ce que Jean Reynaud paraît avoir assez bien compris. Si M. Vacherot voit des contradictions dans cette doctrine, c'est qu'il ne l'entend pas comme il convient : il croit que nous parlons de Dieu, Être suprême, comme nous parlerions de l'être abstrait et logique ou de l'être concret assujetti aux lois du temps et de l'espace.

La critique que M. Vacherot fait de la doctrine de Jean Reynaud, est donc injuste à certains égards. Au point où nous en sommes de cette revue critique, il convient de mieux préciser les principales réserves que nous croyons devoir faire. Nous convenons avec M. Vacherot qu'il n'est point expédient, pour résoudre les problèmes de métaphysique, de confondre la théologie avec la philosophie, la foi ou les traditions avec la raison ; mais, tout en revendiquant pour la raison une juste indépendance, nous ne l'opposerons jamais cependant à la foi et à la théologie, comme si elles étaient incompatibles dans le même esprit et sans alliance possible. Nous ne faisons non plus aucune difficulté de reconnaître avec M. Vacherot que toutes les écoles dont nous avons parlé jusqu'ici ont été impuissantes à fonder une métaphysique. L'école de la spéculation, représentée principalement par Fichte, Schelling et Hégel, en employant la méthode *a priori*, a radicalement échoué. L'école de la raison, représentée par Cousin, Saisset, etc., a échoué à son tour, parce qu'elle a procédé également *a priori*, en invoquant une intuition rationnelle fort peu justifiée. Enfin, nous convenons encore que l'école traditionnelle, représentée par Lamennais, Pierre Leroux,

Jean Reynaud, n'a pas été plus heureuse que les précédentes, parce qu'elle a employé indûment la méthode de l'autorité.

Cependant, tout en critiquant ces diverses écoles et ces diverses méthodes, considérées d'une manière générale, nous sommes loin de tout désapprouver. En repoussant la méthode *a priori*, nous ne voulons pas recourir à peu près exclusivement, comme semble le faire M. Vacherot, à la méthode expérimentale, alors même qu'elle comprend la méthode psychologique. Entre les deux méthodes il y a une alliance à contracter, dont la philosophie aura tout le profit. Sans renouveler les erreurs de l'école de la spéculation et de l'école de la raison, nous reconnaîtrons cependant avec elles qu'il est des principes *a priori*, des principes rationnels, que notre raison n'a connus, il est vrai, que sous le coup de l'expérience et des impressions sensibles, et qui sont à la fois la loi de notre esprit et la loi des choses. Or, il faudra tenir compte de ces principes dans la recherche de la vérité. L'expérience elle-même n'est instructive qu'à leur lumière. De même, tout en répudiant les erreurs et la méthode de l'école traditionnelle, qui donne le pas à la tradition sur la raison individuelle en philosophie, nous reconnaîtrons cependant que la méthode traditionnelle peut et doit être employée, en la combinant sagement avec la méthode rationnelle et la méthode psychologique. Aucune de ces méthodes ne nous conduira à la vérité, si nous la suivons exclusivement. C'est ce que nous verrons mieux par la suite. Mais, dès maintenant, nous devions entrer dans ces explications et faire ces réserves avant de continuer à suivre M. Vacherot dans sa revue historique et critique.

4° *Ecole de la conscience.* — Après l'école de la tradition, vient l'école de la conscience. M. Vacherot groupe dans cette école la plupart de nos philosophes contemporains, qui continuèrent, avec plus ou moins d'indépendance, les doctrines spiritualistes de Cousin : MM. Franck, Janet, Bénard, Lévêque, Bouillier, Caro, etc. Cette école ne s'est donc distinguée que graduellement de l'école de

la raison. A la mort du maître, qui avait fait du spiritualisme une sorte de parti philosophique, les disciples demeurèrent fidèles aux doctrines spiritualistes, mais chacun les établit et les défendit avec indépendance, en s'inspirant de lui-même et en employant une méthode personnelle. L'éclectisme avait vécu. On comprenait enfin que cette méthode, très utile à certains égards, était incapable de rien produire de neuf, d'original en philosophie, mais qu'il fallait recourir à d'autres moyens, si l'on ne voulait pas retarder sur le mouvement général qui emportait les esprits.

Chacun s'ingénia donc pour accommoder la philosophie spiritualiste aux nécessités des temps et aux exigences de la science moderne. De là une variété admirable d'essais et d'ouvrages philosophiques, qui composeraient une vaste bibliothèque. Entre toutes ces productions du spiritualisme contemporain, il n'y a qu'un lien de commun, celui des doctrines spiritualistes, et une méthode commune, celle de l'expérience et de l'observation psychologiques. C'est ce qui permet de désigner cette école sous le nom d'école de la conscience : école largement ouverte, comme on le voit, puisqu'il suffit, pour lui appartenir, d'être spiritualiste dans le plus large sens du mot, et de faire la part la plus considérable à la méthode psychologique. Mais la facilité même qu'il y a à pouvoir se dire de cette école, nous explique pourquoi ceux qui en font partie, n'ont guère proposé jusqu'ici de théories complètes sur l'âme, sur Dieu, sur tous les grands objets de la métaphysique.

Nous croyons volontiers, avec M. Vacherot, que chacun des philosophes éminents qu'il désigne et dont les œuvres sont devenues classiques, a une doctrine métaphysique complète et bien arrêtée dans son esprit. On ne peut, en effet, aborder successivement les sujets les plus divers, les traiter d'une manière approfondie et rester fidèle au même esprit, sans avoir des principes bien arrêtés, qui servent de règle à la pensée. Cependant, cette abstention à peu près générale, ou du moins cette réserve excessive de nos

spiritualistes contemporains en face des problèmes et des théories métaphysiques, nous paraît être un indice de l'impossibilité pour le spiritualisme de garder son unité de doctrine, le jour où sa métaphysique sera moins vague, et disons même moins équivoque.

L'unité du spiritualisme contemporain nous paraît factice; car il ne suffit pas, pour constituer une école distincte, de défendre d'une manière générale les doctrines spiritualistes, il faut encore savoir précisément en vertu de quels principes métaphysiques on les défend, et comment on les accorde avec les autres conclusions philosophiques. Tel spiritualisme, s'il veut raisonner ses principes et se mettre d'accord avec lui-même, s'évanouira peut-être en vain idéalisme. Tel autre nous menace du panthéisme ou même d'un matérialisme retourné. Par exemple, si l'on ne triomphe du matérialisme qu'en supprimant la matière et en l'expliquant par l'esprit, je crains bien que l'esprit à son tour ne soit assimilé à la matière. Et si tel spiritualisme supprime le Dieu conscient et personnel, je crains bien que le monde n'arrive à remplacer la Divinité. Nous sommes donc porté à croire, et c'est même pour nous une conviction, que le spiritualisme contemporain se fractionnera en doctrines inconciliables, radicalement opposées, le jour où les spiritualistes voudront se mettre d'accord sur tous les points essentiels de la métaphysique. Leur unité d'aujourd'hui n'est qu'apparente : c'est une unité de sentiment, d'intention, de but, plutôt qu'une unité de principes et de doctrine; elle repose sur plus d'un malentendu et d'une équivoque. D'ailleurs, nous n'allons pas tarder à nous en apercevoir de quelque manière.

Parmi les spiritualistes, M. Vacherot en distingue deux, qui ont fait exception dans leur école et proposé au public une doctrine métaphysique assez complète : ce sont MM. Ravaisson et Lachelier. M. Ravaisson a été secrétaire de Cousin; mais il n'a jamais cherché ses inspirations ni dans les livres ni dans les leçons du maître. C'est donc un philosophe à qui l'on ne peut reprocher de manquer d'originalité. Il a des maîtres cependant, et des meilleurs :

Aristote, Leibniz, peut-être Schelling. Sa philosophie est peu populaire, parce qu'on la trouve obscure. M. Ravaisson, en effet, formule sa pensée à la manière d'Aristote, avec une extrême concision, qui ne suffit point au commun des esprits. Il est né pour la métaphysique ; il en a fait et il continue d'en faire « partout, dans ses notices, dans ses articles d'art et d'érudition, jusque dans ses allocutions au modeste auditoire de nos lycées, quand il n'en fait plus dans les livres ». Mais il est difficile de saisir l'ensemble de sa doctrine. Non seulement elle revêt une forme peu transparente, mais encore elle est comme dispersée. Il faut la « deviner dans son *Essai sur la métaphysique*, puisqu'il ne nous a pas encore donné sa conclusion. On ne peut en juger qu'imparfaitement, en recueillant çà et là les fragments épars de son très remarquable Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle. Mais enfin, on peut s'en faire une idée suffisante pour en apprécier la valeur et la portée. » Voyons donc quelle paraît être la métaphysique de M. Ravaisson.

Il professe le spiritualisme le plus absolu et, selon M. Vacherot, « le plus savant, le plus profond, et en même temps le plus large qui ait été exposé, depuis l'origine de la philosophie spiritualiste en France ». Il s'explique avec précision sur l'objet, la méthode et le principe de la métaphysique. Il pense que l'objet de cette science, c'est « le parfait, le complet, l'absolu », c'est-à-dire ce qui explique tout sans avoir besoin lui-même d'explication. — Mais, comment atteindre l'absolu ? Par la méthode psychologique, selon M. Ravaisson, qui rejette comme inférieures et incomplètes la méthode employée par les matérialistes et celle qu'ont employée les idéalistes. Les matérialistes ont cherché l'absolu ou le premier principe en décomposant la matière, et n'ont trouvé comme première cause que l'atome. Les idéalistes ont cherché la première des idées et n'ont trouvé que l'être pur, le plus abstrait, c'est-à-dire le moins réel. En étudiant l'âme, au contraire, nous rencontrons une perfection réelle, la plus haute que nous puissions connaître immédiatement et qui nous révèlera l'absolu-

ment parfait. Notre pensée est ce qu'il y a de meilleur dans notre nature : c'est donc le principe et la raison de tout ce qui est en nous. Mais, notre pensée elle-même, perfection relative, a sa cause ou raison dernière dans une perfection absolue. C'est à ce sommet ou à ce centre, c'est à ce point de vue que le philosophe doit se placer pour contempler toutes choses et saisir leurs harmonies. « Dieu sert à entendre l'âme, et l'âme la nature. »

Jusqu'ici, nous ne pourrions guère qu'approuver ces vues métaphysiques. Cependant, tout en reconnaissant la valeur de la méthode psychologique, nous ne pouvons déprécier aucune autre méthode légitime. Le matérialisme s'est trompé, sans doute, en cherchant l'absolu dans l'analyse des corps ; mais il y a cependant des principes intrinsèques et premiers que l'on ne trouvera que dans cette analyse, pourvu cependant qu'elle soit faite non pas au moyen des instruments, mais au moyen de la pensée, appuyée sur l'expérience, et cherchant dans les corps autre chose qu'elle-même ou son image. Ni l'analyse ni la synthèse psychologiques ne peuvent nous donner le dernier mot, le mot métaphysique sur la constitution essentielle des corps. C'est pourquoi nous n'aurons pas recours, comme M. Ravaisson, à la psychologie, pour trouver les premiers principes intrinsèques des corps, ceux qui les constituent. En ce sens, nous nions formellement que *l'âme explique la nature.*

Ensuite la méthode employée par les idéalistes et dont ils ont parfois étrangement abusé, n'est pas à rejeter d'une manière absolue. En cherchant la première des idées et en ne tenant pas assez compte de l'expérience, particulièrement de l'expérience psychologique, les idéalistes n'ont trouvé qu'un principe abstrait, sans réalité ; car l'objectivité ou la réalité de l'idéal ne se prouve pas par l'idéal même. Une simple idée, même la plus haute des idées, le plus sublime idéal, ne peut être simplement le premier principe des choses : l'idée ne suffit pas à expliquer la réalité. L'idéalisme n'a donc pu constituer une métaphysique, c'est-à-dire une science des premiers principes. Le spiritualisme est plus heureux ; car sa méthode est moins

incomplète : il part d'un fait, et du plus remarquable des faits observables, l'existence de la pensée, et par celle-ci il s'élève à la pensée suprême et réelle d'où émane la nôtre.

Toutefois, que le spiritualisme ne triomphe pas ici en méconnaissant ce qu'il a de nécessairement commun avec l'idéalisme. Si le spiritualisme part d'un fait et d'une perfection, pour s'élever au premier fait et à la première perfection, tandis que l'idéalisme ne part que d'une idée pour aboutir à la première idée, cependant qu'il veuille bien remarquer et ne point oublier qu'il ne pourra jamais passer d'un fait, comme celui de notre pensée, au fait supérieur qui est l'existence divine, sans employer les idées abstraites et les principes absolus dont abuse l'idéalisme. L'affirmation scientifique de l'existence de Dieu ne résulte pas d'une simple *analyse* d'idées, c'est vrai ; mais elle ne résulte pas non plus d'une simple *synthèse* de faits : elle résulte de l'une et de l'autre. Le fait de l'existence du monde ou de notre propre existence, doit être considéré à la lumière des principes absolus de la raison, principes abstraits et évidents par eux-mêmes. A cette condition seulement, il nous est possible d'affirmer scientifiquement le grand fait de l'existence de l'absolu, de l'existence de Dieu. Soutenir le contraire, ce serait retomber dans de graves erreurs. Mieux vaudrait admettre l'intuition rationnelle de l'absolu, que cette sorte d'expérimentation psychologique de son existence par delà notre existence personnelle. La métaphysique de M. Ravaisson, si nous pouvons suffisamment la saisir sous les formes parfois indécises qu'elle revêt, nous paraît donc à la fois pleine de vérités et d'équivoques. Elle est certainement incomplète ; nous devons même ajouter qu'elle contient des erreurs, comme on va mieux le voir par la suite.

Conformément à sa méthode, trop psychologique, conformément aussi au principe qui est le premier fruit de cette méthode, à savoir que *l'âme sert à entendre la nature*, M. Ravaisson explique tous les êtres organisés et même les êtres inorganiques, à la manière de la nature humaine. Les choses sont plus ou moins les « analogues de la pensée ».

« Cette analogie, remarque M. Vacherot, est tout le secret du spiritualisme de M. Ravaisson. C'est le fil conducteur qui le guide, dans tout le cours de ses spéculations métaphysiques. »

Voici comment, en effet, il espère réfuter définitivement le matérialisme, en comparant toute chose à la personne humaine. S'appuyant sur les découvertes de la science positive, il fait voir que les êtres qui nous sont inférieurs ont comme nous, quoique à divers degrés, une activité spontanée et intentionnelle, ce que leur dénie précisément le matérialisme. Celui-ci ne peut triompher définitivement qu'en expliquant toujours le supérieur par l'inférieur, les corps organiques par les corps inorganiques, et ceux-ci par de simples atomes ; il doit toujours expliquer uniquement les faits par leur condition élémentaire, sous peine d'être convaincu de fausseté. Or, la science positive reconnaît aujourd'hui qu'il faut plutôt expliquer l'inférieur par le supérieur, les organes par les fonctions auxquelles la nature les destine. Claude Bernard a fort bien établi que la nature vivante obéit à une *idée directrice*. Les explications du matérialisme ne suffisent même pas à rendre compte des phénomènes observés dans les corps inorganiques. La cristallisation, par exemple, est inexplicable par la mécanique seule. Bien plus, le mouvement mécanique lui-même est inexplicable sans la spontanéité : il ne peut se communiquer ni se continuer sans qu'on suppose une qualité intermédiaire, une tendance, un effort, dont le mouvement n'est que l'effet, l'acte et la manifestation. Au fond, tout mouvement est une tendance ou en dérive, et cette tendance est ce qu'il y a de plus réel dans le mouvement, tout le reste n'étant que rapports. La tendance est innée aux corps, et, pour en trouver l'origine, il faut remonter jusqu'à la première puissance qui les créa.

Nous acceptons bien volontiers toute cette théorie. Il est prouvé que tous les corps sont doués d'une activité essentielle et de plus qu'ils obéissent à une direction marquée par une intelligence supérieure. Mais nous ne croyons pas que ces considérations soient décisives contre le matéria-

lisme proprement dit, de beaucoup le plus redoutable, celui qui, sans confondre l'étendue avec la force, ni les forces physico-chimiques avec les forces organiques, ni les forces organiques avec les facultés sensibles et intellectuelles, prétend cependant que celles-ci n'existent pas sans la matière. Ce matérialisme n'est point réfuté, alors même qu'on résout la matière en des forces simples, qui peuvent paraître semblables aux esprits. N'expliquer les corps que par des forces ou des formes substantielles, c'est oublier l'un de leurs principes essentiels et irréductibles, c'est professer un spiritualisme exagéré. Mais toute exagération tourne nécessairement contre le système qui la commet. On croit triompher du matérialisme en niant la matière, en expliquant les corps par de pures forces, comme des esprits, pour ainsi dire; et il viendra un moment où l'on expliquera les esprits comme les corps. Sans reprocher à M. Ravaisson cette dernière conséquence, qu'il ne voudrait pas accepter, il nous est permis tout au moins de nous montrer plus difficile que M. Vacherot, qui l'approuve ici sans réserve, et de rejeter absolument cette explication métaphysique de la nature du corps par celle de l'esprit. Mais il faut citer M. Ravaisson, afin de montrer que nous n'avons pas dénaturé sa véritable pensée :

« Du point intérieur et central de la réflexion sur soi, dit-il, l'âme ne se voit donc pas seulement, et aussi, comme en son fond, l'infini d'où elle émane (nous avons déjà fait nos réserves sur ce point); elle se voit, elle se reconnaît, plus ou moins différente d'elle-même, de degré en degré, jusqu'à ces extrêmes limites où, dans la dispersion de la matière, toute unité semble s'évanouir, et toute activité disparaître sous l'enchaînement des phénomènes. De ce point de vue, puisque l'on trouve dans l'âme tout ce qui se développe dans la nature, on comprend cette sentence d'Aristote, selon laquelle l'âme est le lieu de toutes les formes. Puisque les objets nous apparaissent alors comme représentant par des formes dans l'espace les phases que l'âme parcourt dans la succession de ses états, on comprend cette sentence de Leibniz, que le corps est

un esprit momentané. Et puisque enfin l'âme elle-même, dans le progrès de sa vie, déroule d'une manière successive ce que contient, comme en un présent indivis, l'esprit pur, on comprend cette autre sentence des mêmes penseurs, résumant en une brève formule tout l'esprit de la haute doctrine platonicienne, que ce qui se développe dans la variété du fini, c'est ce que l'infini concentre dans l'unité. La nature, pourrait-on dire, est comme une réfraction ou dispersion de l'esprit. » — Nous ne saurions souscrire aux formules de M. Ravaisson, ni à l'interprétation qu'il donne de certains principes d'Aristote. Le spiritualisme ne peut rien gagner à supprimer la matière elle-même pour ne conserver que des forces, et à effacer ainsi la distance et l'opposition qu'il y a entre le monde corporel et le monde spirituel. Quoi que fasse la métaphysique, elle trouvera toujours dans les corps deux principes irréductibles, la force et l'étendue, ou plutôt ce dont la force et l'étendue ne sont elles-mêmes que les premiers effets et que les scolastiques ont appelé du nom de *matière première* et de *forme substantielle*.

Mais là où nous ne pouvons que nous joindre à M. Ravaisson et à M. Vacherot, c'est lorsqu'ils insistent sur les causes finales, sur la part qu'il faut leur attribuer dans toute la nature. « Loin que tout se fasse par un mécanisme brut ou un pur hasard, dit M. Ravaisson, tout se fait par le développement d'une tendance à la perfection, au bien, à la beauté, qui est, dans les choses, comme un ressort intérieur, par lequel les pousse comme un poids qui pèse en elles et les fait se mouvoir à l'infini. Au lieu de subir un destin aveugle, tout obéit et obéit de bon gré à une toute divine Providence. » Aujourd'hui surtout que la science nous a fait pénétrer si avant dans les œuvres cachées de la nature, la sagesse divine s'est révélée sous un jour tout nouveau ; les arguments que Socrate et Platon invoquaient pour démontrer l'existence d'une Providence, sont merveilleusement développés et fortifiés : rien n'est laissé au hasard dans cet immense univers ; toute créature marche vers un but, et dans chaque créature, si minime et si mépri-

sée soit-elle, tout se combine, tout concourt admirablement. M. Ravaisson proclame bien haut le principe des causes finales, le *pourquoi* des choses, qui en est la plus haute métaphysique. Il oppose le *pourquoi* au *comment*, la fin que les choses cherchent à la manière dont elles la cherchent : à la métaphysique de chercher le pourquoi ; aux sciences de nous apprendre de mieux en mieux le comment, c'est-à-dire les conditions des phénomènes. Si la philosophie et les sciences s'en tenaient désormais au point de vue qui leur est propre, il n'y aurait plus de conflit entre elles. Il est certain, en effet, que si les philosophes s'étaient toujours bornés à rechercher les premiers principes des choses, les suprêmes causes, laissant aux sciences le soin de déterminer de mieux en mieux les causes immédiates et les conditions des phénomènes, la philosophie et les sciences eussent toujours vécu en paix.

M. Ravaisson montre très bien ensuite — et ici M. Vacherot se sépare de lui —, que la fin ou l'idéal vers lequel gravite la nature aussi bien que l'humanité, doit être réel ; il en fait « l'être parfait, c'est-à-dire le type absolu de la pensée, de la volonté, de l'amour, Dieu en un mot ». Pour établir cette conclusion, il rappelle avec Aristote, son incomparable maître, que le meilleur ne peut venir du pire et que l'imparfait ne peut procéder que du parfait. Rien de plus juste, et nous l'établirons nous-même contre M. Vacherot, qui cherche à atténuer la portée de ce principe. S'il est vrai que dans l'ordre idéal, le parfait peut être connu après l'imparfait, l'infini après le fini, contrairement à ce qu'enseigne l'école de la raison, il est indubitable que dans l'ordre réel, l'imparfait ne peut venir en dernière analyse que du parfait. Et qu'importe ici que les causes intermédiaires nous voilent pour un temps l'action de l'auteur principal et nous donnent l'illusion que l'imparfait se perfectionne de lui-même !

Ce parfait, que M. Ravaisson place à l'origine des choses, c'est Dieu. Il se le représente comme la *pensée de la pensée*. Ainsi avait fait Aristote. Nous préférons cependant une autre formule de ce philosophe, plus générale, moins équi-

voque et non moins expressive : *Dieu est un acte pur.* Si Dieu est la pensée souveraine, il est aussi l'amour subsistant et la puissance infinie. Or, nous comprenons également toutes ces perfections, en disant que Dieu est un acte pur : M. Ravaisson ne l'ignore point.

Ce que nous goûtons moins dans sa théorie, c'est la manière dont il explique la création. « Dieu, dit-il, a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est le possible : c'est que ce néant, il en a été d'abord l'auteur, comme il l'était de l'être ; de ce qu'il a annulé, en quelque sorte, et anéanti de la plénitude de son être *(se ipsum exinanivit)*, il a tiré par une sorte de réveil et de résurrection tout ce qui existe. » Ici M. Vacherot a le droit d'ajouter, après une semblable déclaration : « Dieu auteur du néant, la création expliquée par une sorte d'anéantissement suivi d'un réveil et d'une résurrection, voilà, que M. Ravaisson nous permette le mot, de ces subtilités par trop alexandrines, qui doivent rendre l'école spiritualiste indulgente pour toutes les énormités du panthéisme. »

M. Ravaisson applique, indûment selon nous, les formules chrétiennes qui expliquent le dogme de l'incarnation, à l'œuvre purement naturelle en elle-même de la création. Il n'est pas exact de dire du Créateur comme du Verbe incarné : *se ipsum exinanivit.* Sans doute « Dieu est descendu par son Fils, et descendu ainsi sans descendre, dans la mort, pour que la vie en naquît, et une vie toute divine. » Mais il n'y a rien là que nous puissions appliquer à l'œuvre de la création. Dieu a créé le monde de rien et sans changer en lui-même, c'est-à-dire qu'il l'a créé sans matière préexistante et sans rien perdre de ses propres perfections ; mais il ne l'a pas créé sans idéal, sans amour et sans but ; sa force, au lieu de s'exercer comme la nôtre sur un objet préexistant, l'a emporté infiniment sur la nôtre, en constituant cet objet lui-même. L'acte de la création est transcendant, c'est vrai ; nous ne pouvons en donner aucun exemple et nous n'avons pour le concevoir, comme pour concevoir Dieu, que des analogies et des images, il dépasse notre imagination, il est vraiment inimaginable ; mais est-

il inconcevable? Il s'impose, au moins d'une manière indirecte ; car, en le niant, on tombe dans un abîme de contradictions.

C'est ce dernier parti que préfère prendre M. Vacherot, car la création qu'il admet ne mérite guère ce nom. Dans la doctrine de M. Ravaisson, il distingue la métaphysique de la théodicée. Il ne peut, dit-il, qu'approuver et admirer la première; mais il rejette la seconde. Pour nous, nous approuvons une partie de la première et une partie de la seconde. Cette doctrine nous paraît juste en ce qu'elle concilie très bien la métaphysique avec la science, comme aussi en ce qu'elle établit un Dieu réel et personnel; mais elle nous paraît incomplète en ce qu'elle définit mal la création et en ce qu'elle explique la nature par l'âme. Ces conclusions défectueuses sont dues à l'emploi trop exclusif de la méthode psychologique.

Si elle n'est tempérée par les autres, cette méthode conduit facilement à l'idéalisme. On peut s'en apercevoir en étudiant M. Lachelier, disciple le plus remarquable de M. Ravaisson. Son enseignement à l'Ecole normale a exercé la plus grande influence sur les jeunes maîtres de l'Université, et l'on peut se demander avec curiosité si le succès de cet enseignement doit être attribué au mérite de la doctrine aussi bien qu'au talent et au caractère du maître. Tandis que M. Ravaisson explique la nature par l'esprit, son disciple, plus hardi et plus conséquent, va jusqu'à la créer, pour ainsi dire, ce qui est le propre de l'idéalisme. Pour M. Ravaisson, la pensée est le principe de toute réalité ; pour M. Lachelier, la pensée c'est tout l'être, c'est l'être unique : ce qui lui est extérieur est comme une projection d'elle-même. « La nature n'est que la pensée qui rayonne, tandis que l'esprit n'est que la pensée qui se concentre. La pensée dans son unité, la pensée dans sa diversité, c'est tout ce qui existe. » A première vue, cette doctrine ressemble fort à celle des idéalistes allemands.

Voici d'ailleurs quelques citations qui achèveront de nous renseigner sur ses tendances et son caractère. « La

plus élevée de nos connaissances, dit M. Lachelier, n'est ni une sensation, ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion par laquelle la pensée saisit immédiatement sa nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes. C'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre chose que les principes. » M. Lachelier donne donc le pas à la réflexion sur la vue directe de l'objet, et il croit que notre esprit impose aux phénomènes ses propres lois; mais on risque fort par ces concessions, de ne pouvoir plus sortir de sa propre pensée. De plus, M. Lachelier n'accorde aux qualités des corps que nous percevons, même aux qualités premières, comme l'étendue, aucune réalité qui soit distincte de celle de l'esprit, ce qui est un autre point fondamental de l'idéalisme. « L'étendue, dit-il, n'est pas autre chose que le rapport des phénomènes sensibles avec la forme d'espace. La résistance, c'est la sensation de quelque chose qui est en dehors de notre corps, d'une tendance au mouvement opposée à la nôtre; mais ce corps et le nôtre ne sont que des productions de notre esprit. Dire que notre corps est distinct des autres corps matériels, c'est dire que nous nous représentons nécessairement les corps dans l'espace, les uns en dehors des autres; mais tous ces corps ensemble résident dans notre pensée. » N'est-ce pas là une déclaration d'idéalisme?

En voici une autre, plus nette encore, et que n'auraient pas désavouée, selon M. Vacherot, ni Fichte, ni Schelling, ni Hégel : « Toutes choses sont des pensées, et la pensée, en les pensant, ne sort pas d'elle-même. Nous pouvons rêver une réduction des sciences physiques aux sciences mathématiques, une science de la nature *a priori*, supérieure à la personnalité, indépendante de l'espace et du temps, une science divine, qui soit la présence réelle de l'esprit à toutes choses à la fois. » Il est vrai que ses leçons de psychologie d'où est extraite cette citation, n'ont pas été publiées par M. Lachelier lui-même, mais par un de ses disciples : il y a tout lieu de croire cependant que le disciple n'a pas été infidèle à la pensée du maître.

Mais si M. Lachelier professe une logique qui rappelle beaucoup plus celle de l'école allemande que celle de l'école spiritualiste française, il se rapproche du moins de ses maîtres naturels par sa métaphysique. Il admet, avec tous les grands métaphysiciens, la loi de finalité qui gouverne toutes choses, la nature et l'esprit. Le mécanisme lui paraît insuffisant à expliquer le monde d'une manière philosophique et définitive. Cette explication suprême ne se trouve que dans la fin, dans le bien : seul il se suffit, c'est la seule vraie réalité.

Le principe de finalité, l'un des plus importants en métaphysique, est à peu près le seul sur lequel tombent d'accord tous les philosophes de l'école nouvelle représentée par M. Ravaisson et M. Lachelier : on discute, par exemple, « sur l'immanence ou la transcendance de la cause finale ; on met l'absolu, Dieu, dans le monde ou hors du monde ; on explique l'action divine par la création ou par l'évolution » : seul le principe de finalité est au-dessus de toute contestation. Et il suffit à la rigueur, semble-t-il, pour que tous les philosophes de cette école puissent être regardés comme des partisans de la métaphysique et du spiritualisme.

Le spiritualisme a bien d'autres représentants encore que ceux qui ont été signalés. C'est ainsi que tous les philosophes chrétiens peuvent être comptés parmi les spiritualistes les plus décidés; mais ils n'appartiennent pas à l'école qu'on est convenu d'appeler spiritualiste parce qu'elle n'a pas de caractère plus spécial qui puisse servir à la désigner. Parmi ces philosophes qui ont mis leur savoir au service de leur foi, M. Vacherot accorde une mention particulière à M. l'abbé de Broglie et à M. de Pressensé : le premier, auteur d'un ouvrage considérable de philosophie et de critique, *le Positivisme et la Science expérimentale;* le second, auteur d'ouvrages remarqués sur l'accord de la science et de la religion.

Parmi les philosophes ne relevant d'aucune école, et dont les doctrines philosophiques ne se sont pas encore dégagées d'une manière assez complète, M. Vacherot signale M. Fouillée, M. Guyau et M. Magy. Les œuvres historiques

qui marquèrent les débuts de M. Fouillée dans la carrière philosophique, permettaient de le ranger parmi les représentants les plus remarquables de la tradition spiritualiste; mais la suite n'a répondu qu'imparfaitement à ces commencements, et l'on peut se demander si M. Fouillée est vraiment spiritualiste, après les concessions qu'il a faites au positivisme. M. Guyau aurait plus de fermeté dans la doctrine; mais ses œuvres n'offrent pas encore un ensemble. Ajoutons que *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, qui vient de sortir de sa plume, est loin de satisfaire les bons esprits et de les rassurer sur les tendances du jeune philosophe. Tout en soutenant des thèses meilleures M. Magy ne nous a pas donné encore une philosophie complète. Aucun de ces philosophes n'a entrepris une synthèse philosophique ni publié un livre de doctrine générale.

Enfin, M. Vacherot salue encore, sans pouvoir les nommer tous, une élite de jeunes philosophes. C'est en eux qu'il met l'espoir du nouveau spiritualisme. Il espère que la nouvelle doctrine se propagera, non point parmi ces esprits dont l'école positiviste est l'oracle, ni parmi ceux qui, épris des doctrines matérialistes, estiment que tout ce qui dépasse les sens est pure scolastique : il se développera, espère-t-il, parmi le monde « des esprits vraiment philosophiques qui veulent qu'on leur explique la réalité, sans la perdre dans la subtilité et les chimères de l'idéalisme ». Ce monde-là, ajoute-t-il, « ne sera jamais le plus vaste; mais il est le seul dont la conquête doit tenter une école comme celle qui a en ce moment le dépôt des hautes traditions. Quand un tel monde se trouve gagné à la cause spiritualiste, la philosophie n'a point à se préoccuper des couches inférieures où ne descend pas la pensée. »

Comme on le voit, M. Vacherot borne bien étroitement les espérances que lui fait concevoir le nouveau spiritualisme, dont il se fait l'organe. Encore faudra-t-il, pour que ces espérances si médiocres, quoique si hautes en apparence, parviennent à se réaliser, que les philosophes spiritualistes mettent en pratique ses conseils. *Il ne faut pas*

mettre le vin nouveau dans les vieux vases, dit l'Evangile ; « et il ne faut pas enfermer l'immortelle pensée du spiritualisme dans les obscurs symboles des jours anciens ». Que M. Ravaisson cesse donc de nous parler la langue de Schelling, la langue des mystères et des initiés. Que M. Lachelier ne répète pas, « en phrases sibyllines », que la pensée crée le sujet et l'objet, et qu'il n'y a de réel pour l'esprit que ce qui est pensé. Ce langage ne peut être entendu que des forts ; il sera sans action même sur l'élite à laquelle le nouveau spiritualisme doit borner ses espérances.

Nous le croyons facilement, et nous ajoutons que les sages conseils de M. Vacherot nous paraissent encore bien insuffisants. Le spiritualisme, à notre avis, doit concevoir de plus grandes espérances, mais se soumettre à une autre discipline. Un spiritualisme vague, hésitant sur des questions capitales de la métaphysique et de la théodicée, sera toujours impuissant. Incapable de s'accorder avec lui-même, comment s'opposerait-il efficacement aux doctrines rivales qui se sont propagées de nos jours, et arracherait-il les esprits à leur influence ? Il faut aux spiritualistes contemporains une métaphysique achevée, qui ne sacrifie ou qui n'omette aucun principe essentiel de l'entendement, et qui sache découvrir les premières causes aussi bien de l'ordre réel que de l'ordre idéal. Il faut qu'en saisissant les analogies qui unissent tous les êtres, l'être infini à l'être fini, l'esprit à la matière, l'homme à la nature, elle marque en même temps les distinctions profondes qui les séparent et empêche ainsi des confusions regrettables. Tout entière à la recherche des essences, des natures, des premiers principes, des origines et des dernières fins, elle laissera aux sciences physiques la recherche des causes immédiates et des conditions des phénomènes. Que craindrait-elle des sciences positives ? Pourquoi assisterait-elle avec défiance à leurs recherches et à leurs efforts ? Ces sciences travaillent à leur insu pour elle ; elles fournissent les conclusions particulières et les matériaux sans nombre dont elle se servira pour édifier une vaste synthèse.

Mais la métaphysique moderne ne suffira à la tâche im-

mense qui lui incombe qu'à la condition d'être elle-même une et complète, c'est-à-dire d'avoir sur Dieu, sur l'âme, sur l'homme et sur la nature, des théories, sinon évidentes sur tous les points, du moins plausibles et concordantes dans toutes leurs parties. Alors les espérances du spiritualisme seront légitimes; alors aussi elles seront sans bornes. Il peut s'étendre parmi les esprits aussi loin que la vérité. Celle-ci ne se révèle pas au grand nombre jusque dans ses profondeurs; mais tous peuvent la goûter et la discerner de l'erreur : ainsi en est-il du spiritualisme. La généralité des esprits peut arriver à en saisir la force, la convenance, et à répudier toutes les doctrines incompatibles avec lui, depuis le grossier matérialisme jusqu'à l'idéalisme le plus séduisant en même temps que le plus chimérique.

Est-il besoin d'ajouter que le spiritualisme ne rencontrera, pour s'y appuyer, cette métaphysique complète et indispensable, que le jour où il aura compris que sa cause est étroitement liée à celle de la philosophie traditionnelle, chrétienne, et, osons le dire, scolastique? Sans rien perdre de sa véritable indépendance, sans renoncer à aucun des droits de la critique, il ne méprisera pas l'héritage du passé. Sans ignorer les temps présents et la science du jour, il pénétrera dans la pensée antique; en expliquant le monde moderne par le monde ancien, il préparera un monde meilleur, celui de l'avenir. Car le progrès du monde n'est possible que par le progrès des idées et, avec elles, des esprits; or celui-ci s'accomplit surtout par la philosophie aidée de la religion, et par la religion aidée de la philosophie. Il est temps que le spiritualisme ne pose plus en adversaire des croyances les plus légitimes, et n'affecte plus de les ignorer ou même de les rejeter avant tout examen.

Nous espérons donc beaucoup du spiritualisme; mais qu'il dépose d'abord toute prévention religieuse. Nous lui demandons en outre une doctrine précise, cohérente dans toutes ses parties, une logique sévère et une méthode complète. A ces conditions seulement il peut refleurir, et avec elles il refleurira certainement. Ces conditions seront-elles remplies ? — Pourquoi en douter ? Nous

croyons, nous aussi, à l'avenir du spiritualisme, et, pour emprunter les paroles de M. Vacherot, « l'effacement qu'il subit en ce moment n'est qu'une éclipse passagère. L'astre reparaîtra dans une plus pure et plus éclatante lumière, entouré de l'auréole de la science nouvelle. Il le faut pour l'honneur de l'esprit humain, qui ne peut consentir à quitter définitivement les sommets où l'ont élevé les plus grands maîtres de la pensée. »

II

DISCUSSION THÉORIQUE

Toutefois, il ne faut pas que le nouveau spiritualisme se consume en de vaines espérances : il doit plutôt chercher, en se perfectionnant, à se rendre digne d'un si bel avenir. Essayons donc de mieux déterminer les conditions de son succès et de l'armer contre tous ses adversaires. A cet effet, nous examinerons d'abord les objections dont la métaphysique générale est l'objet de la part du positivisme ; nous discuterons ensuite les méthodes dont les spiritualistes doivent user, et les doctrines à établir sur la matière, sur l'âme et sur Dieu. Il nous arrivera souvent d'être en désaccord avec M. Vacherot ; mais il fait bon s'aider, toutes les fois que cela est possible, des ressources d'un esprit tel que le sien. L'école positiviste et tous les contempteurs modernes de la métaphysique trouvent en lui un redoutable adversaire. Sous ce rapport, il est donc l'un de nos meilleurs alliés.

1° *Réponse aux Objections de l'École Positiviste.* — Sa critique de l'école positiviste et sa réponse aux objections venues de cette école, qui a pris faveur aujourd'hui, sont péremptoires. On peut les compléter, croyons-nous ; car M. Vacherot se fait encore de la métaphysique, dont il défend les droits, une idée trop étroite ; mais, telles quelles,

elles sont invincibles, le positivisme n'y peut rien répliquer. Celui-ci prétend que la métaphysique est une science chimérique, qu'il n'y a pas d'autres connaissances véritables que les sciences dites positives, que la philosophie consiste non pas à rechercher quelque chose au delà de celles-ci, mais à subordonner les sciences positives moins générales aux plus générales dans une vaste synthèse. La recherche des causes et des essences serait vaine : il faut se borner, nous dit-on, à la recherche des lois ou des conditions des phénomènes. Il fut un temps où, dépourvu d'expérience, l'homme avait d'autant plus de confiance en ses propres forces qu'il était plus faible et plus inexpérimenté : c'était l'âge de la théologie, l'âge originel. L'humanité se préoccupa tout d'abord des problèmes qui dépassent son génie et les résolut par la foi. La raison vint ensuite, qui remplaça la théologie par la métaphysique et substitua aux êtres divins des entités mystérieuses, des substances et des causes. Cet âge dure encore, mais il tend de plus en plus à disparaître devant l'âge positif, celui de l'expérience. L'humanité arrive enfin à cet âge de maturité. Ses prétentions injustes ont diminué à mesure que son ignorance se dissipait. C'est ce qui nous explique le discrédit où sont tombées la métaphysique et la théologie : elles reculent de plus en plus et disparaîtront tout à fait devant les sciences positives.

Telles sont les vues générales d'Auguste Comte et de tous les positivistes sur le progrès de l'humanité. M. Vacherot les avait déjà très bien réfutées dans un article remarquable publié naguère dans la *Revue des Deux-Mondes*. Quoi de plus arbitraire, par exemple, que d'opposer ainsi la théologie et la métaphysique aux sciences dites positives. L'histoire dément à chaque page cette prétendue évolution de l'esprit humain allant de la théologie aux sciences dites d'observation. Les tendances théologiques, métaphysiques et positives coexistent dans l'histoire et dans les individus. Et il arrive souvent que ceux-ci, aussi bien que les sociétés, retournent à la métaphysique et à la foi, quelquefois même à la superstition, après les avoir ignorées ou méprisées.

Aux premiers philosophes grecs, absorbés dans la contemplation et l'étude de la nature, succède l'école métaphysique de Socrate, de Platon, d'Aristote. La théologie, et quelle théologie ! reprend l'avantage avec l'école d'Alexandrie. Auguste Comte lui-même, l'esprit positif par excellence, devient, par une étrange contradiction, le pontife d'une religion nouvelle. Sa théorie, loin d'être justifiée, est donc démentie par les faits. Et puis, quelle prétention de croire que les tendances positives sont plus nobles et dénotent un esprit plus élevé que les tendances métaphysiques ou théologiques ! Chaque jour l'on rencontre des hommes d'élite, réputés pour leurs connaissances profondes dans les sciences naturelles, et qui ne croient point déchoir en faisant la meilleure part dans leur esprit aux préoccupations religieuses et à la métaphysique.

Une objection plus sérieuse, et que M. Vacherot discute plus longuement, est celle que les positivistes nous adressent quand ils prétendent que la métaphysique est sans objet, sans méthode, et sans valeur historique. Elle est sans objet, disent-ils ; car l'absolu, l'essence des choses, qui est l'objet de la métaphysique, est inaccessible. En supposant même que cet absolu existe, comment l'atteindre ? Jamais nos télescopes, si puissants soient-ils, ne nous découvriront les bornes de l'univers. Le champ de nos observations peut s'agrandir indéfiniment, mais il n'a ni centre ni limites. Quant à la méthode de la métaphysique, elle n'est pas moins trompeuse que son objet. On ne peut atteindre l'absolu par la méthode scientifique : il ne reste donc à la métaphysique qu'une méthode spéculative, qui ne peut opérer que dans le vide. On invoque des intuitions *a priori*, on se réfugie dans des abstractions ; celles-ci deviennent des entités, des principes, des substances, des causes. C'est là ce prétendu absolu de la métaphysique où s'est complu la scolastique de tous les temps. Enfin, ajoutent-ils, nous connaîtrons la valeur historique de la métaphysique, en considérant les variations que cette connaissance a subies depuis son origine, c'est-à-dire depuis plus de deux mille ans. Elle n'a pu parvenir à établir définitivement aucune

conclusion ; elle s'est consumée et se consume encore dans un travail ingrat, stérile. Chaque philosophe recommence pour son propre compte l'œuvre de ses prédécesseurs, mais son œuvre sera renversée à son tour par les philosophes de l'avenir, si elle n'est ruinée déjà par des contemporains. Il n'en est point ainsi de la science : chacune de ses conclusions est acquise définitivement, nul ne peut révoquer en doute les découvertes accomplies ; l'édifice de la science s'élève d'année en année et même de jour en jour, chaque savant y apporte sa pierre, sans jamais ébranler l'ensemble; en un mot la science ne cesse de grandir, tandis que la métaphysique est immobile ou s'agite dans un cercle fatal et vide. A cette différence reconnaissez la valeur de la science et celle de la métaphysique.

Ces objections ne laissent pas que d'être spécieuses, elles peuvent abuser des esprits peu attentifs ; mais si l'on examine les choses de plus près, on s'aperçoit bientôt qu'aucune d'elles n'est concluante. Le positivisme se trompe à la fois sur le véritable objet, sur la vraie méthode, et sur la valeur historique de la métaphysique. Il lui est aisé de triompher de cette haute science en la dénaturant ; mais ce triomphe est d'autant plus vain qu'il est plus facile.

Et d'abord il se trompe sur l'objet ; car l'objet de la métaphysique, l'absolu qu'elle poursuit, n'est pas un objet de représentation ou d'imagination, mais bien de pensée. La métaphysique ne cherche pas l'absolu avec les yeux, même aidés du télescope ; elle le cherche par la raison. Si nos sens, auxquels les positivistes se fient exclusivement, n'ont pour objet que le relatif, le contingent, il ne s'ensuit pas que le relatif et le contingent soient les seuls objets de nos connaissances. Eux-mêmes ont sans cesse recours à des idées et à des principes absolus ; car ils ne se contentent point de l'observation des phénomènes ni de l'analyse des faits, mais ils généralisent ce qu'ils observent et recourent ainsi à ces éléments abstraits, à ces idées supérieures et à ces principes métaphysiques dont ils proclament l'inutilité. De plus, il ne suffit pas de généraliser les faits observés, c'est-à-dire de déterminer leurs lois, ce qui ne

peut se faire sans quelque métaphysique, il faut encore les expliquer, et c'est alors que la métaphysique triomphe. A elle seule il appartient d'assigner le *pourquoi* des choses, c'est-à-dire leurs principes, leurs raisons, leurs causes premières. C'est là un absolu non point chimérique, mais réel et indispensable, quoique profond et difficile à atteindre, et l'esprit ne peut s'en désintéresser. Quoi que fassent les sciences positives, quelles que soient leurs découvertes, elles laissent toujours au cœur de l'homme une immense curiosité que la métaphysique seule peut apaiser.

Le positivisme se trompe également sur la méthode. La vraie métaphysique ne réalise point des abstractions; et elle ne fait pas non plus de l'abstraction l'objet même de ses recherches. Que des philosophes aient abusé des mots abstraits et des idées qu'ils expriment, qu'ils aient changé la métaphysique en idéologie ou en simple logique, nous n'en disconvenons point; mais l'erreur des uns ne doit pas condamner la doctrine des autres : l'alchimie et l'astrologie nuisent-elles aujourd'hui à la chimie et à l'astronomie ? La vraie métaphysique se sert des idées pour atteindre les choses que ces idées expriment; elle n'invoque pas d'intuition *à priori*, elle ne prétend point construire le monde avec la pensée. Ces tentatives chimériques de l'école allemande et de l'école idéaliste en général, sont à jamais condamnées. La vraie métaphysique croit à l'idée, mais elle n'y croit qu'autant que l'idée est le fruit de l'expérience : elle s'appuie sur les faits le plus souvent et le mieux constatés, puisqu'ils sont les plus généraux et les plus indubitables. Opposer toujours la métaphysique à l'expérience, comme le font les positivistes, c'est s'abuser étrangement. Il n'est pas de science qui suppose plus d'observations patientes, réfléchies et prolongées, que la métaphysique. Il est vrai que ces observations sont de deux sortes : les unes extérieures, que nous faisons au moyen des sens; les autres internes ou psychologiques, que nous faisons par la conscience. Mais les unes comme les autres nous révèlent des faits, c'est-à-dire des réalités, et c'est sur elles que la métaphysique établit ses conclusions. Il est

vrai encore que la métaphysique, plus qu'aucune autre science, généralise les faits observés, et s'éloigne ainsi du point de départ purement expérimental ; c'est là ce qui en fait une science particulièrement laborieuse, sujette à bien des lenteurs et à bien des dangers. Mais la science elle-même n'en est pas pour cela moins élevée ni moins sûre.

Et c'est en vain que les positivistes opposent ici à la métaphysique de prétendues contradictions et l'incapacité de progresser. La vraie métaphysique, celle qui tient un juste compte de l'expérience, a été de mieux en mieux expliquée et comprise. Il est vrai qu'elle ne se développe pas avec la même rapidité que les autres sciences, mais cette différence s'explique par la nature même des diverses connaissances. Les unes, les plus générales, les plus nécessaires à l'humanité, ont dû paraître les premières ; on peut même dire qu'elles n'ont jamais manqué tout à fait à l'esprit humain. La société ne se conçoit pas sans certaines croyances, sans certaines théories sur la nature, sur l'âme et sur Dieu, c'est-à-dire sans quelque métaphysique. Les sciences naturelles, au contraire, et les arts ont pu manquer totalement à l'humanité ; car l'expérience vulgaire et le sens pratique dont ne furent pas dépourvus les premiers hommes, ne méritent pas ces noms. Nés après la philosophie, les diverses sciences et les divers arts ont pu se développer ensuite plus rapidement, parce que l'objet qu'ils embrassent et le but qu'ils poursuivent est plus rapproché ou plus restreint. La science qui obtiendra la dernière son parfait développement, c'est la métaphysique, car elle embrasse l'ensemble des choses, et doit mettre à profit toutes les conclusions des sciences particulières.

Mais, encore une fois, ne prenons pas ces lenteurs et ces hésitations pour des contradictions et une incapacité de progrès. Les erreurs elle-mêmes, les vains systèmes des chefs de certaines écoles, servent à mieux établir les vérités fondamentales. Une doctrine supérieure se développe par les vicissitudes mêmes des doctrines particulières ; elle s'enrichit avec les sciences et progresse avec l'humanité. Les ignorants peuvent contester ses conclusions, car elles ne tom-

bent pas sous les cinq sens et ne s'imposent pas dans la vie pratique; mais elles n'en sont pas moins certaines, elles font de plus en plus loi parmi les bons esprits. Ceux-là mêmes qui cherchent à les ruiner, parce qu'ils ne les comprennent pas encore, ne font que mettre à l'épreuve leur solidité. Cette métaphysique est latente, pour ainsi dire, dans l'esprit humain; elle s'organise secrètement, elle étend au loin ses racines, dans toute la sphère des connaissances. Les savants, quoi qu'ils fassent, travaillent pour elle; ils lui préparent des matériaux qu'elle saura bien s'approprier.

Tout cela, M. Vacherot ne le dit pas; mais tout cela nous paraît juste, et assez conforme à ses propres principes. Ce qu'il démontre très bien, c'est qu'il y a une métaphysique qui mérite vraiment le nom de science, et qui a été cultivée à toutes les époques. Il en retrace l'histoire, il montre aux positivistes qu'elle n'est point sans valeur historique : elle a été fidèle à ses traditions ; elle a été, malgré des vicissitudes nombreuses et certaines éclipses, dans un progrès constant. Les métaphysiciens n'ont pas toujours procédé *à priori*, comme le prétendent les positivistes; les meilleurs n'ont rien avancé qu'en s'appuyant sur l'expérience. Au début, l'expérience était incomplète, les conclusions furent hâtives : déjà, cependant, la métaphysique s'affirmait. Reprochera-t-on aux premiers philosophes, à Thalès et à l'école ionienne, à Démocrite, à Pythagore, d'avoir négligé l'étude de la nature ? Leurs observations sont imparfaites, les inductions hasardées, les analogies superficielles et grossières, les synthèses prématurées; mais l'observation est le point de départ de leurs réflexions et de leurs calculs. Leur science d'ailleurs ne valait pas mieux que leur métaphysique, et l'on peut dire sans crainte que celle-ci eût été moins insuffisante, si la science elle-même eût été moins rudimentaire.

Socrate le comprit ou parut le comprendre, quand il détourna la philosophie de cette étude de la nature, où s'étaient complu les premiers philosophes, pour la ramener exclusivement à l'étude de l'âme pensante. Le temps n'était

pas venu de faire la philosophie de la nature, car la science n'existait pas encore; seules la métaphysique générale, la psychologie et la morale étaient possibles : Socrate le prouva admirablement. Mais a-t-il au fond changé la méthode ? a-t-il fait appel à des principes *a priori*, à des spéculations sans fondements ? Il s'est appuyé constamment sur l'expérience intime. Avec Platon, il est vrai, la métaphysique dévie à certains égards, elle tourne à l'idéalisme et s'expose à tous les traits de la critique ; mais « le positivisme n'a plus beau jeu contre Aristote ». Celui-ci est un dialecticien, un moraliste et un métaphysicien de premier ordre, et il est « tout cela par la science, par une science précise ». Supérieur peut-être en toutes choses aux maîtres de l'école socratique, il doit sa force à l'observation, à l'expérience. Rien de moins spéculatif à certains égards que sa philosophie, sans en excepter sa métaphysique : rien de plus profond cependant, et qui soit mieux la condamnation du positivisme. L'opposition que la science fait aujourd'hui à la métaphysique n'eût pas été possible de son temps : on ne pouvait même y songer à son école.

Après Aristote, la philosophie perd beaucoup de la magnifique ampleur que lui avait donnée ce philosophe ; on l'altère, on tombe dans les plus graves erreurs : cependant la métaphysique ne cesse de s'appuyer le plus souvent sur l'expérience. La physique épicurienne est encore une philosophie générale, qui cherche les principes des choses dans les données expérimentales et scientifiques. La physique stoïcienne elle-même n'est pas une spéculation *a priori* : elle s'appuie sur l'expérience de la nature et l'expérience psychologique. Il est vrai que l'école d'Alexandrie exagère encore les défauts de la philosophie platonicienne : elle professe un mysticisme dont la science positive a facilement raison ; mais ce n'est point par une seule école qu'il est permis de juger la philosophie et la métaphysique. Il reste vrai que dans la philosophie grecque « la part de l'expérience et de la raison y fut encore la plus considérable ».

M. Vacherot est plus sévère pour la philosophie du

moyen âge. Sa critique est même tout à fait injuste. « La spéculation philosophique, dit-il, ne pouvait être ni solide ni féconde dans un âge de l'esprit humain où les sciences physiques, psychologiques et historiques étaient à naître, où la pensée n'avait guère d'autre aliment que des formules logiques, métaphysiques et théologiques, léguées par l'antiquité.... A proprement parler, le moyen âge n'eut ni science ni philosophie originale. Il n'eut que la tradition de l'antiquité, dont il discuta et développa les formules avec plus de subtilité que de véritable fécondité. La méthode scolastique ne pouvait guère aboutir qu'à une science de mots.» — Sans chercher à justifier tout ce que l'on entend ici par la philosophie du moyen âge, nous ne pouvons cependant nous empêcher de remarquer combien ce jugement sommaire est peu fondé. Il est d'autant plus regrettable, qu'il sort de la bouche d'un métaphysicien convaincu et militant, qui méconnaît ainsi ses meilleurs alliés. S'il y a une partie de la philosophie que les scolastiques aient supérieurement traitée, c'est la métaphysique générale. Confondre la métaphysique des scolastiques avec l'idéologie et même avec une simple science de mots, c'est commettre la plus grave erreur, c'est ne se souvenir que de certains abus de la scolastique, abus depuis longtemps abandonnés à la critique et expiés.

L'œuvre capitale des scolastiques, et en particulier de saint Thomas, n'a pas été vaine. Ils ont, à la suite d'Aristote, mais en complétant, en développant, en rectifiant même sa doctrine, mieux pénétré qu'on ne l'avait jamais fait auparavant dans la nature de l'esprit humain et dans la nature des choses, pour déterminer les lois de l'être et les lois de la pensée. Ils ont admirablement saisi et défini les rapports et les analogies qui unissent l'être fini, créé, à l'Être créateur et infini. Ils ont pénétré à fond cette notion d'être, et montré tout ce qu'elle exprime ; ils ont dissipé ces obscurités où le panthéisme de tous les temps a toujours pris naissance, et où les erreurs de M. Vacherot lui-même trouvent leur principe. S'ils ont dépensé quelquefois trop de subtilité à cette œuvre, il faut avouer qu'il était

difficile de ne pas commettre quelques excès sur des questions si subtiles par elles-mêmes. Mais n'était-il pas souverainement important de démêler une fois pour toutes ce que l'esprit a mis ou peut mettre sous ces mots généraux, dans ces idées supérieures et sans limites définies dont il se sert constamment ? Elles l'égarent peut-être non moins qu'elles l'éclairent. Qu'est-ce que l'être, et quels sont les aspects principaux sous lesquels il nous apparaît ? Quels rapports établir de la puissance et de la possibilité à l'acte, de l'essence à l'existence, de la nature à la substance et à la personne, de la substance aux accidents ? Comment l'être abstrait est-il ? Comment exprime-t-il le mieux toute réalité, bien qu'il soit le concept le plus abstrait et le plus éloigné de toute réalité particulière ? De quelle manière faut-il attribuer l'être à Dieu et aux créatures ? c'est-à-dire qu'est-ce que l'Être suprême, l'être de la théodicée ? et qu'est-ce que l'être de la métaphysique, ou de la logique ? Voilà certes des questions profondes, subtiles, où l'on péchera facile-par excès de subtilité, mais questions nécessaires, inévitables, et dans la solution desquelles M. Vacherot trouvera des réponses péremptoires au spiritualisme, véritablement sans Dieu, qu'il croit pouvoir professer.

Outre ces questions capitales, il en est une foule d'autres encore, concernant les catégories, les causes, etc., que les scolastiques ont posées sous toutes les formes et résolues souvent avec une profondeur et une précision remarquables. On peut dire que, grâce à eux, la métaphysique générale est fondée. Il est donc souverainement injuste de ne voir dans les monuments qu'ils ont laborieusement élevés, que des œuvres inutiles ou d'un mérite secondaire. Saint Thomas notamment n'a pas été seulement un commentateur « intelligent et souvent profond » d'Aristote. Saint Thomas est un métaphysicien de premier ordre et un organisateur admirable. Je ne parle pas ici du théologien : il est incomparable. S'il a peu connu les sciences de la nature et l'histoire, du moins il a pénétré bien avant dans la science de l'âme et dans celle de Dieu. Ses principes et ses conclusions ne sont rien moins que de vaines formules.

L'idée qu'il confie au mot, toujours bien choisi, est une idée nette, claire, bien définie précédemment, et sans équivoque ; et cette idée est empruntée directement ou indirectement à l'expérience, c'est-à-dire qu'elle s'explique toujours de quelque manière, en définitive, par l'expérience que chacun peut faire en ouvrant les yeux sur la nature ou en consultant sa propre conscience. Saint Thomas est un observateur exact et minutieux du cœur humain et surtout de l'esprit l'humain, de ses actes, de ses procédés logiques. Il décrit avec précision l'origine des idées et la vraie nature de l'homme, questions si connexes, et il réfute ainsi en principe l'idéalisme et le scepticisme. Ayant expliqué l'objectivité des idées, et par là-même des principes, tout en faisant une juste part à l'esprit dans la formation des idées, il tire méthodiquement et rigoureusement toutes les conséquences. L'induction ne lui est pas inconnue. Nul ne s'est jamais mieux servi du syllogisme sans le mettre à nu : sa phrase, d'un caractère tout français, n'en est que plus claire et plus courte. Mais tous ses raisonnements, qu'on y prenne garde, sont toujours fondés de quelque manière sur l'expérience, en même temps que sur la raison, qu'il ne sépare jamais de la première : c'est ce qui explique tout à la fois la profondeur et la sûreté de ses conclusions.

L'époque où régna la scolastique ne peut donc être regardée comme une des moins favorables à la métaphysique. Il est plus juste de dire qu'elle fut l'une des plus brillantes pour cette reine des sciences humaines. Il importe aujourd'hui, en profitant des éléments nouveaux que les sciences de la nature nous apportent, de relier nos doctrines métaphysiques à celles d'autrefois. Elles nous permettront alors de mieux expliquer les sciences de la nature, qui attendent autre chose que des hypothèses ou des théories incomplètes.

M. Vacherot passe ensuite en revue les principales tentatives des philosophes modernes, et ce qu'il en dit vient à l'appui de nos propres affirmations. Descartes essaya d'expliquer toute la nature par l'étendue et le mécanisme ; mais cette philosophie est aujourd'hui rejetée, en ce qui concerne

les règnes organiques. Ajoutons qu'elle est insuffisante, même pour expliquer la pure matière. Si la physique moderne réduit de plus en plus tout ce que nous connaissons directement des corps à des mouvements, ce qui justifierait les vues de Descartes, ils ne s'ensuit pas que les corps soient explicables par le mouvement seul. Leibniz l'avait déjà très bien démontré, et son dynamisme a prévalu sur le mécanisme cartésien. Et toutefois, nous ne croyons pas avec M. Vacherot que le dynamisme de Leibniz suffise mieux que le mécanisme de Descartes à expliquer la matière. Celle-ci ne peut être assimilée ni à une simple étendue passive, mobile, ni à des forces simples; il faudra bien un jour que l'on consente d'un commun accord à lui restituer, sous un nom ou sous un autre, le double principe que les scolastiques ont toujours distingué, la *matière première* et la *forme substantielle*, c'est-à-dire le principe essentiel de l'étendue, de la passivité, et le principe essentiel de l'activité spécifique. Plus les sciences expérimentales se perfectionneront, plus on reconnaîtra que cette dualité s'impose, qu'il faut allier les vues de Leibniz à celles de Descartes et donner ainsi à la scolastique son développement naturel et scientifique.

C'est ainsi que la métaphysique, et, en général, la philosophie étudiée dans son ensemble, nous apparaît non plus comme une série de théories et d'hypothèses arbitraires, renouvelées à chaque siècle, n'offrant aucune suite logique et n'ayant aucun appui sur l'expérience. Cette prétention des positivistes est insoutenable. La métaphysique et la philosophie ont leur histoire; elles sont nées, elles ont grandi malgré bien des vicissitudes. Un peu plus tôt ou un peu plus tard, il s'est toujours trouvé quelqu'un pour renouer la chaîne des traditions un instant rompue. Moins sensible dans ses progrès que les autres sciences, plus difficile à acquérir, plus obscure et plus équivoque dans ses formules, n'ayant pas le témoignage impérieux des sens pour réduire au silence ceux qui la nient ou la dénaturent, la métaphysique peut passer pour une chimère aux yeux de ceux qui ne considèrent les choses que superficiellement;

mais elle existe, elle a pris corps et s'accroît chaque jour. Il viendra bien un moment où, grâce aux services suprêmes qu'elle rendra aux connaissances humaines, personne ne pourra nier son existence, son utilité et ses mérites.

Notre conclusion est à peu près celle de M. Vacherot. Ses espérances, quoique plus timides, sont les mêmes que les nôtres. L'esprit humain, dit-il, « aura toujours le goût de la haute philosophie. S'il ne veut plus se perdre dans les nuages, il aspirera toujours à monter au sommet des choses, là où l'immense Univers apparaît à ses yeux éblouis dans toute sa grandeur et toute sa beauté. » Ce que nous ajoutons avec lui, c'est que la métaphysique ne triomphera pleinement de ses adversaires que par des œuvres. Il ne suffit point de montrer aux positivistes ce que le génie de la métaphysique a fait ou inspiré dans tous les siècles, ni de répondre savamment aux objections interminables dont elle est l'objet, il faut encore « un nouvel effort, non de critique mais de création, pour faire voir clairement qu'elle n'est point cette vaine et ténébreuse spéculation si cruellement tournée en ridicule par le bon sens superficiel de Voltaire ». Mais cette œuvre de création, qui attirera l'attention et la reconnaissance publiques, n'est possible à la métaphysique qu'à la condition de recueillir les meilleurs enseignements du passé et de mettre en œuvre toutes les ressources de la science d'aujourd'hui.

M. Vacherot est ainsi amené à montrer dans quelle mesure la métaphysique doit s'appuyer sur les sciences expérimentales, et allier leur méthode avec la sienne propre. Nous le suivrons donc maintenant dans les considérations où il entre sur la méthode scientifique et la méthode métaphysique.

2° *Examen des méthodes. Méthode scientifique.* — Et d'abord, ne croyons pas que les sciences dites positives aient rompu tout à fait avec la métaphysique, et que celle-ci n'ait plus rien à espérer de ses anciennes alliées. Bien au contraire, les sciences apportent à la métaphysique un secours inattendu contre les sceptiques, les Pyrrhons

anciens et modernes, comme aussi contre les partisans du demi-scepticisme de Kant.

Les premiers insistent sur les contradictions constantes de l'esprit humain, pour démontrer que la prudence nous prescrit un doute perpétuel. Les seconds, dont le scepticisme est plus savant, prétendent que nous ne savons si notre esprit voit les choses telles qu'elles sont, et que, si nous sommes certains de nous-mêmes et de nos affections, du moins nous ne pouvons rien affirmer touchant l'objet. La philosophie a essayé de fermer la bouche au pyrrhonisme et au kantisme; mais, selon M. Vacherot, elle n'y a pas réussi complètement. Seule, la science positive a eu ce mérite; seule, elle a démontré sans réplique possible l'objectivité de toutes les idées qui sont de son domaine propre : elle aurait donc résolu de la manière la plus heureuse, le problème de la certitude.

Elle a invoqué d'abord un critérium que personne n'a pu lui contester : le critérium de la *vérification*. Les sciences de pur raisonnement avaient le leur depuis Aristote, à savoir le principe de contradiction, qui est d'une évidence immédiate, et que l'on peut d'autant moins nier qu'il faut s'en servir pour l'attaquer. Mais si le principe de contradiction envisagé abstraitement est indéniable, du moins l'évidence a pu être contestée et confondue avec l'illusion dans les cas particuliers. Or, dans le domaine des sciences, la vérification par l'expérience ne laisse plus de place à aucune illusion. On peut discuter une opinion, une hypothèse, une théorie; mais comment discuter un fait vérifié? C'est donc devant la science que le scepticisme a dû s'arrêter définitivement; c'est elle qui lui a infligé une défaite irrémédiable. N'est-ce pas là un service éminent rendu par la science à la métaphysique?

Mais la science n'a pas borné là ses services : elle a résolu, contre le demi-scepticisme, le problème si difficile de la perception extérieure. Déjà la philosophie avait distingué soigneusement l'image de l'idée, dans la connaissance sensible. Mais la science a pleinement justifié cette distinction et montré que l'image est l'élément subjectif de la connais-

sance, tandis que l'idée en est l'élément objectif : elle a donc fait les parts et attribué définitivement à l'objet et au sujet ce qui leur revient dans la connaissance. Pour répondre aux objections dirigées contre l'objectivité de la connaissance sensible, la philosophie avait distingué entre la sensation et la perception : elle avait regardé la première comme essentiellement subjective, et la seconde comme essentiellement objective. Mais la critique montra très bien que la perception ne devait pas avoir plus d'objectivité que la sensation. Pour en finir avec cette objection, il a fallu établir par l'expérience ce que la perception contenait d'objectif : c'est ce qui a été fait par la science. Elle a montré, en effet, que si la perception est d'abord une représentation, une image, elle fait place ensuite à l'idée : ce n'est même que comme idée qu'elle appartient à la science, qui s'en empare et s'affranchit de toute représentation déterminée. Qu'on prenne une à une toutes les vérités dites scientifiques, celles qui concernent les propriétés sensibles des corps, les lois physiques ou chimiques, les types de la matière brute ou de la matière organique : toutes ces vérités scientifiques et expérimentales sont indépendantes des représentations et des images par lesquelles l'esprit s'en est emparé. Qu'importe que la représentation ou l'image soit relative à nos organes, à nos facultés sensibles, et qu'avec d'autres organes ou d'autres facultés, ces représentations ou ces images dussent être différentes ! Le fond de la connaissance humaine n'en serait pas changé. « Est-il possible de supposer que les rapports, les lois, les types des phénomènes changent avec la façon de les percevoir et de les imaginer ? Y aurait-il une autre astronomie, une autre mécanique, une autre physique, une autre chimie, une autre histoire naturelle, une autre géométrie, avec d'autres organes et d'autres facultés de perception et d'imagination ? Qui s'aviserait aujourd'hui de le soutenir devant les merveilleuses révélations de l'expérience et du calcul ? »

La science, et la science positive, a donc réfuté à jamais le scepticisme superficiel qui se fonde sur le caractère représentatif de nos perceptions. Il lui a suffi pour cela

d'opposer l'idée à l'image, la notion intellectuelle à la représentation sensible plus ou moins illusoire. Quelle que soit par exemple, en elle-même, l'impression de la lumière ou du son sur nos organes, les lois de l'optique et de l'acoustique sont invariables, absolues. Et c'est ce qui explique comment on peut les faire comprendre même à des aveugles et des sourds, bien que leurs organes ne leur permettent pas de les expérimenter. « Tant il est vrai de dire, conclut M. Vacherot, que la sensation des choses n'en est pas la science, et que si la première est la condition de la seconde, elle n'en est nullement le principe. »

Il est difficile de mieux dire. On ne peut mieux établir, et par la science même, la distinction radicale de la sensibilité et de l'intelligence, de l'imagination et de la raison, du sensible et de l'intelligible. Nous aurions bien quelques réserves à faire ou quelques explications à joindre à toute cette théorie ; mais elle nous paraît suffisamment vraie dans son ensemble et nous ne voulons pas maintenant la contredire en rien, lorsque d'ailleurs la conclusion est irréprochable. La science se joint donc à la philosophie et au sens commun pour affirmer l'objectivité de nos connaissances. Le scepticisme n'a pu contester la réalité des perceptions qu'en affectant de les confondre avec les imaginations ; mais en séparant, dans les perceptions, l'élément intelligible de son enveloppe, l'idée de la simple image, nous trouvons l'objet propre de l'intelligence et rentrons dans la certitude. Et Platon n'avait-il pas dit qu'il n'y a de science et de certitude que de ce qui ne passe pas, c'est-à-dire des idées ? C'est de la région supérieure des idées que la certitude descend sur les connaissances sensibles et les élève à la dignité de sciences. Il sera toujours vrai que la certitude et le savoir sont donnés en définitive par l'esprit et non par les sens, et que si l'esprit a besoin de ceux-ci pour agir et s'informer, il juge par lui-même et tranche souverainement leurs doutes, sans jamais leur soumettre les siens propres. En un mot, l'évidence des sens est subordonnée à l'évidence de l'esprit. Mais, s'il en est ainsi, que penser des prétentions du positivisme et du sensualisme ?

La science expérimentale rend encore d'autres témoignages en faveur de la métaphysique. Elle poursuit à sa manière le problème transcendant de l'absolu. Elle aussi distingue les réalités relatives d'une réalité supérieure, et c'est toujours vers celle-ci qu'elle tend, en pénétrant les autres. Au lieu d'opposer entre elles les vérités relatives, elle les subordonne étroitement et les distingue toutes ensemble de la vérité absolue : elle explique ainsi les prétendues contradictions dont le scepticisme pyrrhonien avait tant abusé. Ici M. Vacherot s'inspire des observations et des études de M. Cournot. Il rappelle par exemple comment le mouvement d'un passager sur le pont ne cesse pas d'être vrai, pour être relatif seulement au navire, quoiqu'il soit nul ou différent par rapport au rivage. Et le mouvement déterminé relativement au rivage, peut être déterminé indépendamment de la terre et par rapport au soleil. A son tour, le repos ou le mouvement du soleil peut être déterminé par rapport à quelque lieu ou à quelque corps céleste. C'est ainsi que la mécanique cherche toujours l'absolu. Il en est de même des autres sciences. L'arc-en-ciel n'existe en tel lieu du ciel que relativement à tel observateur, si bien que, l'observateur se déplaçant, l'arc se déplace ou même disparaît ; cependant l'arc-en-ciel n'est pas une pure illusion, car les rayons lumineux font leur trajet indépendamment de la vision de l'observateur. La perception de l'arc-en-ciel répond donc à la fois à une apparence et à une réalité. Or la science s'applique à faire la part de l'une et de l'autre : elle explique précisément ces relativités, ces témoignages des sens, qui de prime abord paraissent discordants, tandis qu'ils se concilient parfaitement entre eux. Toujours la science fait dans nos perceptions la part de l'illusion et la part de la réalité ; elle va ainsi, en s'élevant toujours vers l'absolu, c'est-à-dire vers une vérité qui serait sans limites ni voiles. Les sciences physiques parviennent-elles à cet absolu ? Non. Mais constamment elles y tendent, et non sans succès : il nous suffit maintenant de le constater.

Que de progrès n'ont-elles pas accomplis, après de si

humbles commencements? Quelles découvertes par exemple ne devons-nous pas à la mécanique céleste et à l'astronomie? Grâce à des analogies, à des inductions, à de profonds calculs, l'homme est arrivé à pénétrer le ciel et à se faire quelque idée de son immensité, des lois qui gouvernent les astres, de la manière dont ils se sont dégagés de leurs nébuleuses pour prendre la forme actuelle. La composition même des astres nous est révélée par l'analyse spectrale. Voilà ce que la science a obtenu par l'expérience et le calcul, en rattachant toujours le détail à l'ensemble, le fait à sa loi, le relatif à ce qui l'est moins, en attendant qu'elle rattache, s'il est possible, tous les relatifs à l'absolu.

Et ce n'est pas seulement vers l'absolument grand que la science dirige sa marche à travers les relatifs; elle cherche aussi l'absolu dans les infiniments petits. En chimie, en anatomie, en physiologie, on ne se lasse pas d'observer, de découvrir et de pénétrer toujours plus avant; on cherche constamment à rattacher les faits plus complexes à des faits plus simples, plus voisins du fait fondamental et primitif. Les rapports du physique et du moral ont été étudiés par la même méthode, et l'on est parvenu déjà à des résultats remarquables, qui rectifient ou complètent sur certains points, les données de l'ancienne psychologie.

Nous ne suivrons pas M. Vacherot dans tous les détails où il entre sur ce sujet. Sans partager toutes ses opinions, nous croyons cependant avec lui que la psychologie a profité et profitera encore sensiblement des découvertes de la physiologie. Le malheur est que les savants adonnés exclusivement à l'étude de l'homme sensible, perdent de vue l'homme supérieur, l'homme moral, et cherchent à l'expliquer uniquement par les conditions physiques de son existence et de son activité. Ils essaient de se persuader que la science expérimentale donnera le dernier mot et de la connaissance de l'âme et de la connaissance de la nature.

Parmi ces savants, il en est un que M. Vacherot signale avec sympathie et même avec complaisance, et dont il espère beaucoup malgré ses erreurs : c'est M. Taine. Cet adversaire acharné et redoutable de la métaphysique, con-

tribue, peut-être encore à son insu, à lui rendre le plus signalé des services. Armé de la science positive, et ne se fiant qu'à l'expérience et à l'analyse, il n'a reculé devant aucune des conclusions où l'entraînait sa logique inexorable. C'est lui qui ne fait de l'esprit qu'un *polypier d'images;* c'est lui qui a dit que le vice et la vertu sont des produits naturels comme le sucre et le vitriol, « que toute la vie cérébrale u'est qu'une danse incessante des cellules, que le génie n'est que la prédominance d'une faculté maîtresse, que l'évolution historique n'est qu'un mécanisme perpétuel ». Tous ces « paradoxes de fantaisie » sont en même temps les conclusions forcées d'une science positive qui a rompu avec toute métaphysique : elles sont instructives, et éclaireront peut-être un jour M. Taine lui-même. La science positive a poursuivi à outrance la première condition des choses et les premières lois des phénomènes sensibles ; elle a négligé les causes, comme aussi la force propre et les lois de l'esprit. Arrivée devant ces conclusions paradoxales, comprendra-t-elle enfin qu'il y a tout un ordre de faits, de lois, de connaissances qui lui échappent et dont il faudrait pourtant tenir compte ? Comprendra-t-elle que la vie organique ne peut s'expliquer par la matière seule, qui n'est que sa condition, que l'âme ne peut s'expliquer par les seuls organes qu'elle anime, que le monde enfin, ajouterai-je, (ce que M. Vacherot ne dit pas) ne peut s'expliquer que par un Dieu réel, créateur au sens propre du mot, intelligent et personnel ?

3° *Méthode métaphysique.* — Au-dessus de la méthode expérimentale, si utile et si bien appliquée aujourd'hui, il y a donc une méthode supérieure, qui est propre à la métaphysique. A cette science seule il appartient d'atteindre par ses propres voies le véritable absolu, c'est-à-dire le monde intelligible, celui des essences ; à elle seule il est possible de pénétrer les natures et de livrer le secret de ces trois grands noumènes dont l'esprit humain n'a jamais pu se désintéresser : la matière, l'âme et Dieu. Sans la métaphysique, la science expérimentale n'instruit l'homme

qu'imparfaitement; elle ne saurait le tirer de ses mortelles inquiétudes. Il veut s'expliquer toutes choses; il cherche le dernier mot de ce cosmos, qui pique d'autant plus sa curiosité métaphysique, que la science en révèle de mieux en mieux l'harmonie et les grandeurs. Mais où chercher cette raison suprême de l'univers et de tout ce qu'il contient? La trouverons-nous en dehors et au-dessus de l'univers, dans une cause transcendante et créatrice? ou bien la trouverons-nous dans l'univers même, et substituerons-nous ainsi à la création proprement dite une simple évolution?

De ces deux solutions opposées, c'est la seconde qui sourit à M. Vacherot, et l'on voit bien que son choix est déjà fait. Il se flatte ainsi d'expliquer l'ordre naturel sans en sortir, comme si c'était recourir à un miracle que de reconnaître la nécessité d'une cause transcendante. Entre celle-ci et une cause nulle, le choix ne devrait pas être douteux. Car n'est-ce pas invoquer une cause nulle, que de chercher la cause suffisante du monde dans le monde lui-même? Mais ce n'est pas encore le lieu d'insister sur cette erreur fondamentale de la théorie de M. Vacherot.

Il fait observer ici avec une certaine complaisance que la philosophie allemande, celle de Fichte, de Schelling et d'Hégel, philosophie dont Cousin s'éprit un instant, est toute fondée sur l'identité de l'intelligible avec l'intelligence, de l'objet pensé avec le sujet pensant. Cette identité aurait été également soutenue par les néoplatoniciens et notamment par Plotin, dans les *Ennéades*. « Les essences intelligibles, dit Plotin, les idées, ne sont ni des principes abstraits de la pensée, ni des êtres supérieurs et extérieurs à l'intelligence; c'est le fond même de l'intelligence. En les pensant, l'intelligence se pense elle-même. » M. Vacherot ajoute que « la théologie de Malebranche, de Fénelon, de Bossuet, qu'ils en aient conscience ou non, n'est guère autre chose qu'une réminiscence platonicienne reproduite en un langage plus facile à entendre ». On pressent déjà la conclusion qu'il prépare et cherche à autoriser d'avance, à savoir : l'intelligible et l'intelligence ne sont qu'un, ou

l'intelligible n'est que dans l'intelligence ; par conséquent Dieu, qui est l'idéal, n'est que dans l'intelligence humaine qui le conçoit. On ne peut abuser plus subtilement du principe d'ailleurs si vrai, si bien accepté par l'école : l'intelligible en acte n'est que l'intelligent en acte. Mais de ce que l'objet et le sujet s'unissent intimement par la connaissance et dans l'acte même de la connaissance, s'ensuit-il qu'ils ne fassent qu'un être et partagent la même nature ? De ce que Dieu en tant qu'il est connu de nous, de ce que cette connaissance, en tant qu'elle nous appartient, n'est que notre intelligence éclairée sur la divinité, s'ensuit-il que Dieu n'ait pas d'autre réalité que la connaissance que nous en avons ? Bien poser la question, c'est déjà la résoudre. Et cependant nous insistons, nous aussi, sur cette assimilation de l'objet par le sujet dans l'acte de la connaissance ; nous répétons après Aristote le principe fécond que nous citons plus haut ; nous ne craignons pas d'ajouter avec lui que l'âme devient toutes choses de quelque manière par la connaissance ; nous maintenons fermement ces principes, car ils sont mortels au scepticisme : mais nous prétendons nous en servir sans que l'idéalisme et le panthéisme aient à s'en prévaloir. L'objet et le sujet ne se rencontrent et ne sont un que dans l'acte même de l'un sur l'autre. Cette action révélatrice, d'où résulte l'idée, est l'effet de l'objet, et elle est une modification du sujet ; elle révèle sa cause en l'exprimant, et elle instruit le sujet en le modifiant. Ainsi s'explique l'objectivité de l'idée et de la connaissance, sans confusion de la nature de l'objet avec la nature du sujet.

« Cette identité du sujet et de l'objet, de l'intelligence et de l'intelligible, des idées et des choses, qui, d'après M. Vacherot, reste la vraie solution du problème des noumènes », sans doute il ne cherchera pas à l'établir par une dialectique subtile ou ténébreuse ; il ne reproduira pas les métaphores de Plotin ; il faut renoncer, pense-t-il, aux tours de force de logique d'Hégel, aux révélations intuitives dont plusieurs ont abusé ; surtout il ne prétendra pas que « la pensée crée le monde en le pensant, que la nature

n'est que l'acte extérieur de l'esprit » : ce sont là des paradoxes que nulle explication ne fera jamais accepter à l'esprit français. Mais il paraîtra néanmoins soutenir quelque chose de la même thèse, quoique par des moyens différents; il cherchera le mot de l'énigme, à la suite de Cousin, « dans l'expérience psychologique » ; plus prudent encore que ce maître, il cessera d'attribuer à la raison une origine surnaturelle. C'est l'intelligence qui nous expliquera les choses, cette intelligence qu'avait invoquée Anaxagore, mais dont il se servit trop peu ; et elle nous expliquera non seulement l'âme elle-même et Dieu, objets que Cousin avait seuls attribués à la philosophie, dans une synthèse incomplète, mais encore la Nature. Le spiritualisme de Cousin avait négligé celle-ci : Cousin la connaissait trop peu, et il a « laissé le problème cosmologique sans autre solution que le mystère de la création et le lieu commun de la Providence ». Mais le nouveau spiritualisme, dont M. Vacherot est l'interprète, sera moins incomplet et plus positif : moins incomplet, puisqu'il embrassera « dans sa synthèse, la nature entière, aussi bien que Dieu et l'Humanité » ; plus positif, car il abandonnera les méthodes trompeuses, et cherchera « à l'exemple d'Aristote et de Leibniz, dans l'expérience intime, le principe qui doit le guider et l'éclairer pour la solution des grands problèmes métaphysiques ».

Nous traduisons le plus fidèlement possible la pensée de l'auteur. Il importe de bien définir son spiritualisme, d'en bien saisir l'esprit. On voit comment il prévient, autant qu'il est en lui, les objections qu'on est tenté aussitôt de lui adresser ; il cherche à s'entourer des grands noms d'Aristote et de Leibniz ; il s'efforce de justifier ce parti pris d'expliquer le monde par le monde, ou plutôt par la pensée humaine, qui est ce qu'il y a de plus parfait dans le monde soumis à notre expérience ; le transcendant l'effraie, il s'en méfie, et il pense que la méthode expérimentale doit se l'interdire ; l'absolu de sa métaphysique n'est pas au-dessus de nous, il est en nous. Quoi que l'homme fasse, il faudra donc qu'il se regarde comme le centre de l'univers :

il n'est pas d'autre point de vue absolu que celui où l'on se place en descendant au fond de sa propre pensée, dans l'intime de la conscience. C'est sur ce point précisément que nous sommes en désaccord. Ce que nous soutenons, et ce qui nous paraît de toute évidence, c'est que l'absolu n'est pas en nous, bien que son image soit dans notre pensée : il est au dehors et au-dessus, dans un Dieu transcendant, à la fois première cause finale et première cause efficiente. Mais s'il ne nous est pas permis de nous transporter réellement au sein de la Divinité, encore moins de nous confondre avec elle, pour contempler de là directement le monde, du moins nous pouvons, en déterminant la position relative que nous occupons, corriger les apparences et nos premières vues, et porter des jugements absolus. Ainsi, l'astronome, sans quitter réellement la terre pour se transporter au centre du soleil qui nous éclaire, arrive néanmoins par ses calculs à rectifier ses observations et à tracer la carte du ciel, ou du moins du système planétaire tel qu'il apparaîtrait à un observateur placé au centre même.

L'erreur principale du *Nouveau Spiritualisme*, c'est donc de méconnaître cette distinction et cette opposition réelles, totales, de Dieu et de la nature. Dieu seul est absolu sans condition : la nature est contingente ; et si les essences que notre esprit y saisit par l'abstraction ont un caractère d'immutabilité, d'éternité, et peuvent être regardées comme absolues, ce n'est qu'en tant qu'idéales, ce n'est que par leur conformité avec les idées divines ou l'idéal divin. Les essences, objet de notre esprit, sont donc en Dieu et elles sont dans les choses : elles sont en Dieu, comme idées, et ne diffèrent pas de son essence même, indéfiniment imitable au dehors ; elles sont dans la nature, comme réalités, mais elles n'y existent qu'engagées dans les individualités passagères où notre esprit les saisit. Elles ne font qu'un avec ces individualités, et elles se multiplient aussi souvent que ces individualités mêmes, tout en gardant entre elles la ressemblance générique ou spécifique que nous leur attribuons. Notre logique seule, notre esprit

seul les isole des individualités, et leur prête ainsi une forme qu'elles n'ont pas : c'est là le caractère subjectif de notre connaissance; c'est là ce qui a pu induire en erreur les platoniciens et les réalistes de tous les temps. Elles restent vraies cependant, objectives, malgré les imperfections de notre connaissance. Oui, il y a bien deux mondes, le monde de la sensation et le monde intelligible, et ces deux mondes ne font qu'un dans la nature : en ce sens, nous reconnaissons très bien avec M. Vacherot, que le « Cosmos que nous fait connaître la science, est bien le Cosmos que nous fait connaître la philosophie ». Mais n'oublions pas que ces deux Cosmos, qui n'en font qu'un, ne sont ni l'un ni l'autre l'absolu sans condition ou restriction, et qu'au-dessus des intelligibles que la philosophie abstrait de la nature sensible, et qui ne sont formellement que des idées, nous en convenons, il y a un autre intelligible, qui est à la fois idéal et réel : celui-là seul est absolu sans restriction, absolu dans l'ordre idéal et absolu dans l'ordre réel ; celui-là seul est Dieu. Il faut remonter jusqu'à lui, si M. Vacherot ne veut pas se contenter d'une métaphysique incompréhensible parce qu'elle est sans premier principe, et s'il ne veut pas s'arrêter à un spiritualisme inconséquent parce que l'existence de l'esprit lui-même ne se conçoit plus sans le Père des esprits.

Au reste, nous ne ferons pas de difficulté de reconnaître avec M. Vacherot que la méthode psychologique a été trop négligée par nombre de philosophes. En suivant, sans réserve, la méthode rationnelle ou *à priori*, on s'égare dans des abstractions chimériques. On ne saurait trop rentrer en soi-même après des excursions prolongées dans le domaine de la raison pure et de la logique abstraite; les notions les plus claires, les plus précises, les moins hypothétiques, nous sont fournies par l'expérience intime, par le sentiment du moi et de ses affections. C'est par la conscience, il faut en convenir, que nous apprenons le mieux ce que c'est que la *force*, ce que c'est qu'une *cause*. Nous expérimentons notre force, notre causalité, nos actes intentionnels et notre finalité, tandis que nous ne pouvons que

découvrir par induction ou par raisonnement la causalité des choses et les tendances de la nature extérieure. C'est en vain que Hume et Kant ont essayé de ne voir dans l'objet de l'expérience interne que de purs phénomènes, analogues à ceux du dehors, qui se succéderaient sans que nous puissions en saisir le lien ou la causalité : Maine de Biran a répondu à l'empirisme de Hume et à la critique de Kant. Il a montré que le moi se saisit lui-même avec sa substance et sa liberté ; la conscience a pour objet adéquat autre chose que des images et des apparences : le fond même de notre être nous est présent et se manifeste en quelque manière ; ce n'est pas du phénomène seulement que nous avons conscience, mais du moi lui-même ; avec la pensée, nous saisissons le sujet qui pense, sans lequel la pensée ne serait rien, et dans lequel seulement elle est vraiment nôtre.

Jusqu'ici, rien n'est plus juste, et l'on ne peut qu'applaudir aux observations et aux efforts de l'école psychologique. Ce que M. Vacherot ajoute, nous paraît moins exact. C'est dans ce sentiment intime, profond, indiscutable, dit-il, que la psychologie recueille la notion de l'esprit. On s'est trompé, en regardant l'étendue comme la propriété fondamentale des corps, et la simplicité absolue comme le caractère essentiel de l'esprit. Tout est force, dans le monde matériel comme dans le monde spirituel, et c'est dans la différence des forces entre elles qu'il faut chercher le caractère essentiel des substances matérielles et des substances spirituelles. Or, parmi les forces, il en est de passives, de dépendantes, de fatales : celles-ci sont matérielles ; il en est, au contraire, d'actives, de spontanées, de libres : celles-là sont spirituelles. Donc « l'activité, la spontanéité, la liberté sont les vrais caractères du type spirituel ».

Nous ne pouvons accepter l'ensemble de cette théorie, malgré les éléments de vérité qu'elle renferme. M. Vacherot remarque très bien, contre les cartésiens, que la simplicité n'est pas le caractère essentiel de l'esprit ; mais les caractères qu'il assigne lui-même sont trompeurs, ou trop secon-

daires pour être regardés comme essentiels et principaux. Les deux premiers sont trompeurs; car l'activité et la spontanéité sont parfaitement séparables de la spiritualité, comme il apparaît dans les animaux et surtout dans les plantes. Quant au troisième caractère, celui de la liberté, il est secondaire; car il est évident que cette liberté a des causes qui l'expliquent, et qu'il vaut mieux chercher le caractère principal de l'esprit dans ces causes que dans la liberté elle-même. Or, quelles sont les causes de la liberté? Si un être est libre, cela provient sans doute de ce que dans ses déterminations il est soustrait à l'empire de la fatalité, c'est-à-dire d'une nature aveugle, sans intelligence. La raison ou l'intellect est donc, au fond, la cause de la liberté; partant c'est la raison ou l'intellect, plutôt que la liberté, sa conséquence, qui est le premier caractère du type spirituel. Mais la raison elle-même ou l'intellect, ne s'explique, en nous du moins, que par la faculté d'abstraire, par le pouvoir de saisir et de comprendre les choses en dehors de l'espace et du temps, de distinguer l'intelligible du sensible, le moral du physique, l'honnête du délectable ou le bien du plaisir. C'est donc finalement par l'indépendance de la raison ou de l'intellect par rapport à l'espace et au temps, conditions essentielles de la matière, que s'explique la spiritualité. Ajoutons que la spiritualité consiste dans cette indépendance même. Il est bon de nous en tenir sur ce point aux définitions reçues. On entend par esprit un être, une substance qui peut exister sans la matière. Or, ce pouvoir d'exister sans la matière se reconnaît précisément à la faculté d'agir indépendamment de la matière. En cherchant ailleurs les caractères et l'essence de la spiritualité, on ne résoudra la question que d'une manière détournée ou même douteuse ; on tombera forcément dans des obscurités, sinon dans l'erreur.

La définition que donne M. Vacherot de la spiritualité de l'âme, nous paraît donc à tout le moins obscure. De plus, il subordonne l'existence de cette spiritualité à la solution d'un problème plus difficile à expliquer, sinon à résoudre, que celui de la spiritualité de l'âme. Car enfin,

y a-t-il des substances libres? Les fatalistes et les déterministes, dont le nombre s'est tant accru de nos jours, le nient ouvertement; tous cependant n'entendent point par là rejeter la spiritualité de l'âme : ils devraient sacrifier l'une avec l'autre, selon M. Vacherot. On peut nier la liberté et admettre la spiritualité : il n'y a pas, ou du moins on ne voit pas d'abord de connexion nécessaire entre ces deux vérités ; à plus forte raison n'y a-t-il pas identité. Quant à nous, nous préfèrerons toujours accepter les définitions communes : c'est le meilleur point de départ en philosophie. La substance spirituelle est celle qui est incorporelle. *Incorporel* ne veut pas dire simple, mais indépendant des corps, de la matière. Que celle-ci soit composée de forces simples, comme le pense M. Vacherot, c'est une autre question que nous examinerons plus loin. Il nous suffit de dire présentement que nous entendons par substance spirituelle celle qui est indépendante dans son action propre, et par conséquent, dans son existence, de la matière, c'est-à-dire des objets ou des forces qui nous paraissent doués d'étendue et de résistance perceptible aux sens. Seulement il y a lieu de craindre que M. Vacherot ne puisse accepter cette définition : le nouveau spiritualisme qu'il professe en serait peut-être bien compromis. Il reconnaît sans doute avec tous les métaphysiciens la distinction essentielle de l'âme et du corps, comme aussi celle de la raison et de la sensibilité ; il accorde à la raison le pouvoir de connaître l'universel et l'absolu, et à la volonté le pouvoir de se déterminer librement : mais admet-il simplement que l'âme humaine, à cause des facultés supérieures qui lui sont propres, est indépendante essentiellement des forces corporelles et survivra à la dissolution des organes ? On ne peut le nier ni même en douter sans rompre avec le vrai spiritualisme. Or, M. Vacherot semble éviter de se prononcer nettement sur cette question embarrassante.

Cette sorte d'hésitation sur le point capital est compatible d'ailleurs avec certaines exagérations spiritualistes. Il en est une qui les résume toutes et sur laquelle il insiste particulièrement; poussée un peu loin, elle aboutirait facilement

à l'idéalisme : c'est celle qui consiste à expliquer la nature par l'esprit, les corps par la conscience. « C'est de la conscience, dit-il, que jaillit la lumière qui vient éclairer l'immense scène du Cosmos. Par une induction toute naturelle la pensée applique au monde extérieur les enseignements du sens intime.... Allons jusqu'au bout de notre pensée : le vrai principe des choses n'est pas la matière, c'est l'esprit; la matière n'en est partout que la condition.... Loin que l'esprit ne soit qu'un *maximum* de la matière, c'est la matière qui est le *minimum* de l'esprit.... L'être, c'est l'esprit; l'esprit c'est l'être. » Toutefois, il ne tarde pas à corriger ces exagérations. Il n'a point voulu dire que tout est pensée, conscience, volonté, amour dans la nature; il n'a point songé à renverser les barrières infranchissables qui séparent les règnes, les genres et les espèces. Il prétend seulement que la pensée directrice est au fond de toute organisation et de toute composition, que tout obéit dans la nature, même le simple atome, à la loi de causalité et à la loi de finalité que nous expérimentons par la conscience; l'atome lui-même est comme nous une force spontanée qui tend à son but.

Maintenant quelle est cette fin suprême vers laquelle se meuvent tous les êtres? Quel est cet idéal auquel est suspendue toute existence? — C'est le bien; c'est le véritable absolu, celui que nous a révélé la conscience. La science positive a été incapable de le trouver, soit dans les infiniment grands, soit dans les infiniment petits : seule la métaphysique nous le montre, en nous livrant le pourquoi des choses. Nous ne dirions pas autrement. Mais n'oublions pas que cet absolu n'est qu'idéal, logique : « l'absolu n'est que dans l'esprit ». Nous surprenons ainsi une fois de plus le vice de cette méthode exclusivement psychologique, qui fait chercher l'absolu, l'idéal suprême, au dedans de nous, dans nos pensées fragiles et éphémères. Et que nous importent maintenant, après cette restriction décevante, des réflexions telles que celles-ci, aussi belle que vraie si l'auteur lui attribuait le sens que le lecteur est tenté d'y chercher : « la Divinité a pour temple

la nature entière, et pour sanctuaire la conscience »? Une divinité qui n'est que dans notre conscience et par notre conscience, est une divinité chimérique : ne nous abusons pas nous-mêmes en lui prêtant un nom qu'elle ne mérite pas.

La méthode est incomplète et trompeuse qui conduit à de pareilles conclusions. Ce n'est pas seulement dans la conscience qu'il faut chercher les premières causes, l'explication suffisante de la nature, de l'âme et de Dieu. L'idée, qui n'est qu'en nous, nous fait connaître ce qui n'est pas en nous; elle nous révèle déjà ce qui nous dépasse et ce qui nous a précédés, l'immuable vérité. Appuyés sur les principes absolus de notre raison non moins que sur les faits expérimentés et le témoignage de la conscience, nous pouvons rechercher non seulement la fin suprême de la nature et de l'homme, mais encore leur première cause efficiente. Nous arrivons ainsi à établir que cette fin dernière et cette première cause, entre lesquelles se meut tout ce qui existe en ce monde, s'identifient en Dieu.

4° *Doctrines sur la Matière.* — Jusqu'ici nous avons étudié la méthode de M. Vacherot plutôt que sa doctrine; mais ce que nous avons dit de la première nous a fait connaître déjà plus d'un point de la seconde. M. Vacherot réduit à trois les objets de la métaphysique : la matière, l'âme et Dieu. Et en effet, la matière est l'objet de la cosmologie; l'âme, de la psychologie; Dieu, de la théodicée ou théologie naturelle, ces trois maîtresses branches de la métaphysique.

Quelles sont d'abord les doctrines de M. Vacherot sur la matière? On peut les pressentir par sa méthode psychologique, qui consiste à expliquer toute chose par l'âme, comme aussi par son désir, d'ailleurs bien légitime, d'accorder la métaphysique avec toutes les conclusions de la science positive. Malheureusement il mêle à celles-ci de simples hypothèses et même des erreurs. « On sait, dit-il, par les enseignements de l'astronomie que le ciel est

infini. » — Rien de moins démontré en réalité. Ce que l'astronomie pouvait nous apprendre, et nous apprend en effet, au moins imparfaitement, c'est la situation de notre planète dans le système solaire, c'est la grandeur incalculable du ciel et l'harmonie des globes lointains qui y sont dispersés. Aujourd'hui nous pouvons chanter avec plus d'enthousiasme encore que le psalmiste : *Les cieux racontent la gloire de Dieu!* Mais l'infinité du ciel est un problème qui n'appartient d'aucune manière à l'astronomie : il ne peut être résolu que par la métaphysique. Et M. Vacherot n'a-t-il pas constaté lui-même, précédemment, que la science positive ne peut atteindre d'aucune manière l'absolu, l'infini?

On sait, dit-il ensuite, que la « loi de l'attraction ne gouverne pas seulement l'infiniment grand, mais encore l'infiniment petit, qu'elle règle les mouvements moléculaires des parties aussi bien que les mouvements célestes du Tout ». — Nous n'avons pas de raison pour le nier, et tout concourt, en effet, à nous persuader que le monde est gouverné par les lois les plus générales et les plus simples. Ce qu'il ajoute est moins plausible, et devient même tout à fait inadmissible. On se trompe généralement encore, pense-t-il, en attribuant à la matière l'inertie et l'étendue comme ses qualités essentielles. De cette double erreur, selon lui, il résulte deux impossibilités : celle d'expliquer le mouvement, si ce n'est par une cause extrinsèque, un moteur étranger à la nature ; et celle d'expliquer la formation des corps, qui ne peuvent résulter que d'éléments simples, inétendus. — Nous ne croyons pas cependant que cette doctrine de l'inertie et de l'étendue de la matière, entendue convenablement, soit contestable, et qu'elle entraîne de sérieux inconvénients. Loin de là : c'est plutôt en la rejetant que nous élevons des difficultés insurmontables.

D'abord, pour ce qui est de l'inertie de la matière, il nous suffit qu'elle soit relative, c'est-à-dire que la matière soit indéterminée à certains mouvements, et cette indétermination ne peut être révoquée en doute. En supposant

même que toute molécule matérielle se meuve continuellement dans les corps, même les plus immobiles en apparence, ce mouvement latent pourrait devenir autre, et c'est ce qui a lieu, en effet, très fréquemment par l'influence des corps extérieurs ou du milieu ambiant. La matière est donc essentiellement passive, elle a quelque chose d'indéterminé. Mais ne voit-on pas dès lors la nécessité de recourir à un premier agent absolu de détermination, c'est-à-dire à un premier moteur qui ne soit pas mû à son tour, à cet acte pur en un mot, puisqu'il n'a rien de passif. C'est ce qu'a très bien démontré Aristote. Voilà pour l'inertie ou la passivité des corps.

Pour ce qui est de l'étendue, on ne peut non plus la refuser à la matière comme propriété essentielle. Comment serait-elle une pure illusion? S'il n'y avait pas quelque étendue réelle, au moins dans le sujet, l'illusion elle-même de l'étendue serait impossible. On nous objecte que si l'étendue existe elle est divisible à l'infini; elle ne résulte donc pas d'éléments simples, qui seuls cependant, ajoute-t-on, peuvent être les premiers éléments des corps et expliquer leur formation. — Remarquons d'abord que Leibniz a nié que la divisibilité à l'infini de l'étendue fût incompatible avec des éléments simples. Nous sommes loin de partager son opinion sur le nombre infini de monades qu'il y aurait dans chaque partie d'étendue; mais nous ne voyons pas d'inconvénient à admettre que l'étendue, et avec elle la matière, soit divisible indéfiniment. En tout cas, si cette divisibilité de la matière a des limites, elle ne vient pas de la divisibilité même, elle vient des autres conditions d'existence auxquelles est sujette la matière divisible. On soutient ensuite qu'on ne peut expliquer la formation des corps qu'en les supposant composés de principes simples, car toute composition se résout nécessairement en éléments simples. Mais nous répondons que rien ne nous oblige, et même que tout nous empêche d'assigner aux corps des éléments simples subsistant indépendamment, comme le seraient des monades. Ces principes simples, premiers, indivisibles comme tels, peuvent être

incapables d'exister séparément. Telles sont la *matière informe* et la *forme substantielle*, qui expliquent si bien la composition essentielle des corps.

Quant aux atomes, qu'on est tenté de leur substituer, ils sont étendus ou inétendus. Dans le premier cas, ce sont des corpuscules qui n'expliquent point la composition essentielle des corps, et avec eux des corpuscules eux-mêmes, mais que la science peut introduire dans ses hypothèses en toute liberté. Dans le deuxième cas, c'est-à-dire s'ils sont inétendus, ils n'expliquent pas l'étendue : ils peuvent tout au plus la déterminer, comme le font deux ou trois points sur une ligne ou une surface déjà existante; ces points ne sauraient par eux-mêmes constituer ni ligne ni surface. Ce n'est pas le lieu d'insister longuement sur ces propositions fondamentales de la cosmologie, trop méconnues de nos jours. L'étendue est un fait irréductible à la force : on ne peut l'expliquer par des principes actifs simples qui existeraient indépendamment; d'où la nécessité de recourir à une matière informe ou première et à une forme substantielle. Seulement il faut que nos adversaires consentent à se rendre compte de notre système. Qu'ils cessent enfin de mal interpréter nos formules, et de confondre par exemple, comme paraît le faire M. Vacherot, la *matière première* avec une pure possibilité (1).

La suite achèvera de montrer combien sa théorie s'éloigne de la nôtre. De ce que plusieurs points convenablement rapprochés et perçus simultanément nous donnent la sensation du continu, il en conclut que toute étendue peut n'être qu'illusion et résulter de points simples. La voie lactée, par exemple, nous paraît continue : cependant elle se résout en points lumineux et indivisibles. Pourquoi n'en serait-il pas de même de toute étendue? La perception de l'étendue est donc peut-être une illusion perpétuelle. — Nous ne

(1) La matière moléculaire, dit-il, « était, pour Aristote, une simple *puissance* sans force, une pure possibilité qui ne pouvait passer à l'acte, c'est-à-dire à l'être, que sous l'action d'une cause motrice ». *Le Nouveau Spiritualisme*, p. 226.)

contesterons pas l'exemple invoqué, non plus qu'une multitude d'autres semblables; mais ces faits particuliers sont étrangers à la discussion présente sur l'objectivité en général de l'étendue. Si le ciel n'était déjà une étendue, des points lumineux dans le ciel n'y détermineraient pas telle étendue céleste. Ensuite, il n'est point nécessaire, nous en convenons, que l'objet qui donne l'illusion de l'étendue, soit lui-même étendu : il suffit que le sujet qui a l'illusion de l'étendue soit étendu. En supposant qu'il n'y eût qu'un seul homme dans l'univers et que toute autre créature fût pur esprit, cet homme pourrait avoir l'illusion de l'étendue actuelle de la terre et des cieux; il pourrait avoir l'illusion de la voie lactée, sans qu'il y eût ni voie lactée, ni points lumineux, ni éther, ni athmosphère, ni horizon. Mais cet homme n'aurait pas l'illusion de l'étendue sans être étendu lui-même. Il suffit que l'étendue soit dans le sujet qui a l'illusion de l'étendue, puisque l'illusion est au dedans et non pas au dehors.

Il n'en reste pas moins vrai que l'illusion de l'étendue ne s'explique pas sans quelque étendue réelle, au moins du côté de l'organe, et que des points simples, s'ils peuvent donner l'illusion ou l'apparence de l'étendue, ne peuvent aucunement constituer cette étendue elle-même. Sans compter que ces points lumineux de la voie lactée qu'on nous objecte, ne sont pas rigoureusement simples, et que l'action de chacun d'eux sur l'organe a quelque étendue, bien que chaque point en particulier échappe à la divisibilité et même à la perception. Nous repoussons donc cette conclusion de M. Vacherot : « L'étendue n'est à vrai dire qu'un rapport de juxtaposition, sans continuité absolue, des parties dans l'espace, c'est-à-dire une simple propriété géométrique, et rien de plus. » Cette définition de Leibniz est inacceptable : elle supprime et l'étendue et l'espace, pour leur substituer de simples relations, inintelligibles sans une étendue et un espace déjà constitués.

Ce que M. Vacherot peut dire avec plus de raison, c'est que ni l'impénétrabilité ni l'étendue ne touchent à « l'essence de la substance matérielle ». Il est vrai qu'il ajoute

un peu plus loin que « nulle espèce de matière ne peut se concevoir, si l'on en fait abstraction ». Ces deux assertions, au pied de la lettre, ne sont pas conciliables. Nous acceptons la première et rejetons la seconde. Nous pensons que l'étendue et l'impénétrabilité sont des propriétés des corps, mais qu'elles n'en constituent pas l'essence. Celle-ci résulte de la *matière première*, principe de la passivité, de l'inertie, de l'étendue, et d'une *forme substantielle*, principe de l'activité. On peut donc concevoir un corps sans étendue actuelle, ou bien, étendu mais pénétrable ; on peut, pour la même raison, le concevoir en plusieurs lieux, puisque son essence ne se confond avec aucune de ces conditions d'existence. Et cependant, en accordant ainsi au corps plus que les dynamistes et les atomistes ne lui accordent, les scolastiques sont loin de confondre son essence avec des êtres simples ou des monades. Le corps, malgré la subtilité de son essence, reste toujours composé de matière première et de forme, à la différence des esprits, qui sont des formes subsistantes.

Il faut que M. Vacherot assigne quelque autre essence à la matière, puisqu'il refuse d'accepter la théorie scolastique. D'autre part il refuse avec nous de regarder les corps comme constitués par l'étendue et l'impénétrabilité. Contraint cependant de prendre un parti, il croit reconnaître que la *masse* et le *poids* sont les vraies propriétés de la matière « propriétés essentielles, s'il en fut, dit-il, par cela même qu'elles sont permanentes et indestructibles. Ce sont les propriétés constitutives de la matière, telle que l'entendent les physiciens. » Seulement comme la masse et le poids ne sont au fond que des relations de quantité et de force, ce que M. Vacherot ne peut se dissimuler, il doit expliquer l'essence des corps par un principe ultérieur. En tout cela, conclut-il, il ne s'agit donc que de *force ;* c'est le seul principe qui entre dans la notion de matière, et à vrai dire, c'est lui qui la compose tout entière et la constitue essentiellement. Nous voilà donc revenus ou à peu près à la théorie de Kant, à une forme déjà ancienne du dynamisme : des forces d'attraction et de répulsion répandues

dans un espace qui n'existe pas, puisqu'elles ne peuvent le constituer. Sans compter que des forces subsistantes ne se conçoivent pas : il n'y a pas de force sans un sujet fort ; il n'y a pas de qualité sans un sujet qualifié.

M. Vacherot entre ensuite dans des considérations particulières, dont plusieurs sont fort justes et peuvent être mises à profit par la scolastique non moins que par les systèmes rivaux. Toutes les forces de la matière paraissent réductibles à des mouvements convertibles entre eux : la lumière est un mouvement, la chaleur est un mouvement, l'électricité est un mouvement, etc. Il semble donc qu'il n'y a que des mouvements dans la nature, car la force n'est qu'un mouvement ou une cause immédiate de mouvement. — Nous ne voyons aucune difficulté à soutenir qu'il ne se produit aucune action dans l'ordre matériel sans un mouvement proportionné, qui mesure l'intensité et l'étendue de cette action. On doit même affirmer davantage et reconnaître que les corps n'agissent que par le mouvement : pour eux, agir, c'est se mouvoir. De plus, le mouvement est, en définitive, le seul élément observable de l'activité des corps. En conséquence, on pourra dire, non sans vérité, que les sciences physiques et chimiques, à mesure qu'elles se perfectionneront, se résoudront de plus en plus en une mécanique universelle. Mais au delà de l'élément sensible que nous observons, il y en a d'autres qui ne sont pas moins réels et qui sont l'objet de sciences supérieures. Or les sciences naturelles n'ont pas le droit de les supprimer, sous prétexte qu'elles ne les atteignent pas. Ils se manifestent de quelque manière dans les autres ; ils sont la condition indispensable de toute existence corporelle et de toute activité. Sous les mouvements, il y a des forces, des qualités, des substances et des essences ; or il est de la métaphysique de pénétrer dans ce monde intelligible, que recouvre le monde des sens, et de l'explorer.

Tout ce que M. Vacherot ajoute encore sur l'unité de composition qui se révèle à nous de plus en plus, à mesure que la science progresse, ne doit soulever aucune opposition. Pourquoi la matière pondérable et la matière impon-

dérable ou l'éther, n'auraient-elles pas un même principe? Cette hypothèse concorde très bien avec la théorie scolastique, d'après laquelle tous les êtres corporels ont un principe commun, la matière première. Seulement, tandis que les scolastiques expliquent fort bien l'unité fondamentale du Cosmos par la communauté d'un élément premier, ils ne cessent pas d'en expliquer la variété admirable par la diversité des formes substantielles. Pour M. Vacherot, au contraire, comme pour les autres dynamistes et pour les atomistes, le monde matériel n'offre qu'une variété accidentelle, artificielle pour ainsi dire : c'est la simple disposition des atomes ou des centres de force qui constitue la diversité des corps et l'ordre présent de l'univers. Des deux systèmes, quel est celui qui fait le Cosmos plus beau, plus divers et mieux ordonné? Quel est celui qui accorde davantage à l'activité productrice que possède toute créature? Quel est celui enfin qui fait la plus belle part à la connaissance humaine? Quoi qu'en dise M. Vacherot, sa cosmologie ne découvre guère les noumènes, les essences. Les forces ou les mouvements dont se compose la matière, dit-il, ne se dirigent pas au hasard; ils ont une direction, une fin, et c'est en suivant cette direction, en cherchant cette fin, qu'ils produisent l'ordre universel. Or, cette cause finale est le noumène de la matière. — Mais, qui ne voit que ce noumène est tout extérieur à la matière. Chercher la cause finale de la matière, c'est nécessaire sans doute, mais il faut encore chercher et découvrir les causes intrinsèques; il faut de plus ne jamais oublier la première cause efficiente, qui seule est Dieu et s'identifie avec la dernière cause finale. Sans ces noumènes principaux ou ces essences, il n'est pas de cosmologie constituée : c'est pour cela que les doctrines cosmologiques du *Nouveau Spiritualisme* nous paraissent si incomplètes.

5° Doctrines sur l'âme. — La psychologie sera-t-elle préférable à la cosmologie? Elle contient d'importantes vérités. M. Vacherot pense avec raison que le spiritualisme platonicien et cartésien ne peut plus se soutenir devant les

découvertes de la science expérimentale. Aujourd'hui que les rapports du physique et du moral sont mieux étudiés et mieux connus, l'unité essentielle de l'homme s'impose avec plus d'autorité que jamais. Et remarquons, à ce sujet, que, sans pouvoir s'éclairer de la science physiologique, les scolastiques n'ont pas laissé que de soutenir constamment contre les platoniciens l'union personnelle de l'âme et du corps. L'expérience commune leur avait suffi et elle suffit encore pour fonder la démonstration de l'unité naturelle de l'homme. Le concours que la sensibilité, et, en particulier, l'imagination, prête à la raison, dans l'acte même de la connaissance, qui est l'acte spécifique de l'homme, indique très bien que le moi ou la personne n'est pas dans l'âme seule, mais qu'il résulte plutôt de l'âme jointe au corps.

Et puis, tout en établissant l'union intime et substantielle de l'âme et du corps, les philosophes de l'école avaient toujours établi en même temps la distinction et la spiritualité de l'âme. A leurs yeux, cette spiritualité résultait, non pas de ce que le corps est passif, tandis que l'âme est active, ni de ce que le corps est composé, tandis que l'âme est simple dans son essence. Ces raisons, qui paraissent légères à M. Vacherot, et qui ont paru satisfaisantes aux cartésiens, n'ont jamais contenté les scolastiques. D'après eux, la spiritualité de l'âme résulte de ce que l'objet proposé à la raison, c'est-à-dire l'universel et l'essence, étant indépendant de toute matière déterminée, ne peut être connu par le moyen d'un organe, et suppose, par conséquent, une faculté spirituelle, avec une substance de même nature.

La spiritualité de l'âme peut paraître à certains égards plus difficile à démontrer dans le système d'Aristote, qui est celui des scolastiques, que dans celui de Platon ou de Descartes. C'est ce qui nous explique que les péripatéticiens aient été moins fidèles, en général, que les platoniciens à la cause du spiritualisme. Mais, outre que le platonisme expose à d'autres erreurs très graves, il est insoutenable après les progrès accomplis en physiologie.

Le spiritualisme scolastique est donc le seul aujourd'hui qui puisse donner satisfaction à cette science, et n'ait qu'à bénéficier de ses découvertes sur les rapports du physique et du moral. Malheureusement, il est peu connu encore de la plupart des physiologistes, comme aussi de beaucoup de philosophes qui s'efforcent d'accorder les théories spiritualistes avec les données des sciences positives. Ils se rencontrent facilement avec les scolastiques, lorsqu'il s'agit d'établir l'union naturelle, substantielle et personnelle de l'âme et du corps; mais ils définissent plus ou moins heureusement les autres conditions de cette alliance. Ils hésitent trop souvent, s'ils ne se trompent même tout à fait, sur la substantialité et la spiritualité de l'âme. Car il ne suffit point de reconnaître la distinction réelle de l'âme et du corps (on ne peut la nier sans tomber dans un matérialisme grossier); mais il faut de plus reconnaître l'indépendance essentielle de l'âme quant à sa vie propre et intellectuelle. M. Vacherot va-t-il sans hésiter jusque-là, et son spiritualisme est-il vraiment digne de ce nom? On peut en douter, lorsqu'il paraît assigner à la raison et à la volonté des organes propres, de même qu'il en assigne aux facultés sensibles, telles que l'imagination, les instincts, la faculté motrice (1).

Mais nous aimons mieux insister sur les affirmations favorables au spiritualisme, qui abondent dans le chapitre consacré à l'âme. La mémoire et le jugement, nous dit-il, sont inexplicables sans l'unité et l'identité du moi; la conscience est impossible sans la personnalité; il n'y a pas

(1) « On peut considérer maintenant comme fixé, dit-il, le siège des principaux phénomènes de conscience dans lesquels se résume la vie psychique : l'activité réflexe, dans les centres spinaux constitués par la moelle épinière, la moelle allongée et le bulbe rachidien; l'instinct, la sensibilité brute et sans conscience, la coordination des mouvements dans les centres intermédiaires qui réunissent les couches optiques, les corps striés, les tubercules quadrijumeaux, le cervelet; la sensibilité consciente, l'imagination, la pensée proprement dite, la volonté, tout l'ordre des sentiments moraux, des opérations intellectuelles, des actes volontaires, dans les centres supérieurs qu'on nomme les lobes cérébraux ». (*Le Nouveau Spiritualisme*, p. 193.)

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis
UNIVERSITAS O. M. I.

de loi morale, de devoir et de droit sans la liberté. « Que devient la sanction de la loi morale sans la responsabilité? Que devient le gouvernement de nous-même, sans l'autonomie du moi? » Si l'âme n'est qu'une résultante, une harmonie, si elle est dépendante des facultés organiques, comment se fait-il qu'elle s'oppose à l'exercice de ces facultés, aux passions qui l'agitent, qu'elle les dompte et gouverne tous ses appétits? Déjà Platon avait admirablement réfuté ceux qui ne voient dans l'âme qu'une simple unité harmonique. L'âme commande en nous : elle est donc distincte, et il faudrait ajouter qu'elle est indépendante essentiellement et séparable du corps. M. Vacherot cite une des plus belles pages de Jouffroy, où se trouvent décrits l'empire exercé par l'âme raisonnable sur toutes les facultés, et les effets prodigieux d'une direction constante imprimée à tout l'homme intérieur par une volonté énergique. Tous ces grands effets, conclut Jouffroy, sont le résultat de la concentration de nos facultés par le pouvoir personnel : l'autorité de ce pouvoir sur nos facultés fait donc notre puissance, comme elle fait notre dignité.

Une autre méthode de démonstration dont M. Vacherot fait le plus grand cas, est celle qui consiste à invoquer « le témoignage direct de la conscience, pénétrant, au delà des phénomènes, jusqu'au sujet lui-même ». L'homme, et l'homme seul, « a le sentiment de son unité, de son identité, de sa personnalité, de sa causalité libre et finale ». La conscience atteint, avec les actes du moi, le moi lui-même, un, identique et libre. C'est ici que Kant et tous les partisans de la psychologie expérimentale se sont trompés : l'objet de la conscience, ce n'est pas seulement le phénomène psychique, mais bien le sujet même de ce phénomène, le moi avec ses attributs essentiels. Maine de Biran s'est efforcé de l'établir et non sans succès. A ses yeux, le mystère de l'âme n'est pas plus impénétrable que celui de la matière : il l'est même beaucoup moins. Tout phénomène psychique est un acte dont le moi se sent la cause. Loin que les effets seuls tombent sous notre expérience, la cause elle-même, la substance nous est présente ; et c'est ainsi que

l'homme intérieur se révèle à nous bien mieux que l'homme sensible et organique. M. Vacherot partage donc le spiritualisme de Maine de Biran, et il conclut excellemment en disant : « La distinction des deux vies, des deux activités, des deux natures dans l'homme, le caractère propre de la vie spirituelle, les rapports qui l'unissent à la vie corporelle, la spontanéité de l'activité volontaire et son empire sur les principes de la vie animale, toutes ces grandes thèses qu'il importe tant d'établir sur une base inébranlable, deviennent, après qu'on s'est pénétré des fortes doctrines de Maine de Biran, des vérités de sens intime contre lesquelles nul scepticisme ne saurait prévaloir. »

M. Vacherot ne se contente pas d'étudier la nature humaine par la conscience, il en cherche encore l'explication dans les êtres inférieurs qui nous ressemblent par leurs facultés. C'est ainsi qu'il voit l'image de l'unité du composé humain dans celle des animaux. Est-il possible de regarder l'animal comme un simple agrégat, c'est-à-dire de ne lui accorder que l'unité propre aux corps inorganiques ? Les sciences naturelles ont toujours considéré les animaux et même les plantes comme de véritables individus. La zoologie, quand elle n'est pas étudiée dans l'intention de ravaler l'homme jusqu'à la bête ou d'élever celle-ci jusqu'à l'homme, éclaire les conclusions de la psychologie humaine. On voit comment l'individualité se perfectionne à mesure qu'elle s'élève dans l'échelle zoologique jusqu'à l'homme, où elle a tous ses caractères ; on voit comment la sensibilité, très développée chez les animaux supérieurs, se change dans l'homme, au contact de l'intelligence et de la volonté raisonnable, en sentiments délicats, exquis et profonds. Grâce à l'attention et à l'abstraction, l'homme devient capable de cette science progressive qui s'agrandit constamment et l'élève si haut au-dessus de la nature. Quelque merveilleusement doué que soit l'animal, il est toujours dépourvu de raison et de liberté ; son imagination est réduite à un rôle passif, tandis que celle de l'homme est créatrice : elle multiplie ses inventions et produit des chefs-d'œuvre.

Telles sont donc les doctrines spiritualistes ; telle est la manière dont on peut les établir. Comment se fait-il qu'on ait pu les contester à toutes les époques ? D'abord, parce qu'on les a présentées d'une manière trop abstraite. On remédie à ce premier inconvénient en étudiant l'âme par la conscience, en la considérant dans l'exercice même de son activité. L'âme est un noumène, une essence qu'il n'est plus permis de rejeter au delà du monde de l'expérience. Mais les doctrines spiritualistes sont surtout contestées parce que l'expérience extérieure ne nous montre rien de semblable à l'expérience intérieure. Celle-ci nous révèle l'unité, l'identité, la spontanéité et la liberté du moi, tandis que celle-là ne nous montre rien que de multiple, de changeant et de fatal. C'est là une des antimonies sur lesquelles s'appuyait le sceptiscisme de Kant. Il faut que le spiritualisme, pour être universellement accepté, s'applique à éclaircir ce mystère.

L'esprit scientifique s'obstine à regarder tous les phénomènes comme régis par une loi fatale, parce que la méthode analytique qu'il emploie exclusivement aboutit naturellement au *déterminisme*. Cette méthode consiste à expliquer toute chose par ses éléments, le tout par ses parties. Si elle n'exclut pas la synthèse, elle n'admet qu'une synthèse incomplète, qui se borne à recomposer ou plutôt à remettre en présence ce qui a été divisé. On prétend appliquer cette méthode à l'esprit comme à la nature. M. Taine en est le partisan peut-être le plus absolu. Il décrit les groupes de sensations, d'images, d'idées, qui sont la matière de nos jugements et de nos raisonnements, et l'on ne peut contester les résultats de cette œuvre d'anlyse. Mais il outrepasse ses droits d'analyste, lorsqu'il déclare qu'il n'y a rien dans l'homme que les éléments qu'il a séparés. Sans compter que sa conclusion révolte la conscience, et que le sens commun ne pourra jamais la ratifier, il est bien évident que le composé, dont il a séparé les parties, est autre chose encore que ces parties mêmes ; il est de plus leur unité, l'école dirait *leur forme*. Or, M. Taine ne peut trouver par l'analyse que la matière ou l'élément. Tout ne tombe pas

sous l'analyse : il est donc souverainement injuste, illogique, de juger du composé essentiel par les résultats de celle-ci. En résumé, l'analyse scientifique n'est qu'une méthode particulière qui nous permet de trouver les éléments dont se composent les objets sensibles, mais qui ne peut rien nous découvrir sur le fond même des choses ; l'analyse détermine admirablement les conditions des phénomènes, mais elle ne peut nous assigner ni les fins, ni les causes, ni les essences.

Ces considérations nous expliquent déjà de quelque manière comment le déterminisme, dans toute la mesure où il est vérifié par l'analyse, se concilie avec la liberté. Le déterminisme, en effet, n'a trait, en définitive, qu'aux conditions des phénomènes : étant donné certains phénomènes, tels autres doivent s'ensuivre. Mais l'expérience scientifique ne nous a rien appris sur les causes elles-mêmes, et par conséquent sur la fatalité et sur la liberté. L'école de l'analyse devrait distinguer enfin les causes de leurs conditions : la détermination des conditions sensibles des phénomènes lui appartient, mais les causes elles-mêmes lui échappent. Cependant, parmi celles-ci il en est une, la cause finale, que la science a été obligée de reconnaître et d'invoquer. Claude Bernard a démontré l'insuffisance de la physique et de la chimie à expliquer les phénomènes de la vie ; sous le nom d'*idée directrice*, il a introduit dans les êtres organisés un principe métaphysique. Mais puisque la vie inférieure de l'animal et de la plante ne peut s'expliquer sans un principe supérieur qui échappe à l'analyse, à plus forte raison ne pouvons-nous expliquer la vie de l'intelligence.

M. Vacherot s'attache donc à réfuter cette école de l'analyse, qui fait toujours de l'élément l'unique principe des choses. Nous dirions, dans la langue scolastique, que l'erreur de cette école consiste à ne voir en toutes choses que la *cause matérielle*, tandis qu'il faut tenir compte et des *causes formelles* ou formes substantielles, qui échappent à l'analyse scientifique, et des *causes efficientes* et des *causes finales*, dont les plus élevées sont exclusivement du ressort

de la métaphysique. Il n'est pas étonnant qu'en partant d'une erreur si grave, l'école de l'analyse arrive au sensualisme et au matérialisme, qu'elle nie toute unité essentielle chez les plantes et les animaux, qu'elle nie toute causalité propre et toute spiritualité chez l'homme. M. Vacherot croit très bien se défendre contre elle, en expliquant toutes choses par des unités et des centres de forces. « Tout être est un et multiple à la fois, dit-il. Tous les êtres de la nature sont des centres de forces... l'atome..., le corps brut..., la plante..., l'animal..., l'homme enfin... Voilà, ajoute-t-il, une conception de la vie, de l'âme, de l'esprit, qui ne sera peut-être pas du goût des partisans de l'ancienne tradition du spiritualisme. » — Nous l'accepterions, au contraire, bien volontiers, si elle ne nous paraissait incomplète et équivoque. On peut assimiler, en effet, ces centres de forces aux formes substantielles de l'école, réalités ascendantes comme des nombres, depuis la matière brute jusqu'aux esprits, qui sont des formes immatérielles et subsistantes. Mais la conception scolastique ne prête pas aux méprises et aux confusions comme celle de M. Vacherot. Il est difficile de ne pas assimiler tous ces centres de forces à quelque chose de matériel ou du moins d'inséparable de la matière. Il est vrai que d'après lui il n'y a plus de matière, pour ainsi dire : elle est subtilisée au point de ressembler à l'esprit ; mais nous avons dit ce que l'on peut penser de cette théorie idéaliste de la matière. Nous persistons à maintenir l'opposition des deux substances, matérielle et spirituelle. Il ne suffit pas de distinguer dans l'homme deux vies, deux ordres de phénomènes. Ces distinctions ne s'expliquent bien que par la différence de la matière et de l'esprit : en la supprimant, M. Vacherot compromet les autres, et avec elles la cause même du spiritualisme.

Mais nous approuverons sans réserve l'éloge qu'il fait de la méthode psychologique employée par tous les grands spiritualistes. C'est l'observation directe, par la conscience, qui nous permet de saisir l'âme et ses principaux attributs : unité, activité, liberté. Malheureusement cette observation est négligée de nos jours, sinon même méprisée, par de

nouvelles écoles, qui ne consentent à étudier l'âme que dans sa vie extérieure ou dans les éléments sensibles associés aux opérations intellectuelles, tels que les impressions, les sensations, les imaginations, le plaisir et la douleur, la santé et la maladie. Ces écoles apportent sans doute à la science de l'homme des observations nombreuses et des conclusions nouvelles qui ne sont point sans valeur ; mais l'âme elle-même, dans ce qu'elle a de plus intime, n'est plus étudiée comme il le faudrait ; et même en ne l'étudiant que du dehors, dans les organes qu'elle anime, on tend à méconnaître sa nature et jusqu'à son existence. Ce qui distingue l'âme humaine, c'est avant tout une intelligence qui perçoit la vérité, c'est une volonté qui est captivée par le bien, vers lequel elle se dirige par les voies qu'elle choisit. L'idéal, auquel est suspendue toute la nature, gouverne l'homme et l'attire d'une manière particulière, car il lui est révélé par l'intelligence et expliqué par la raison. Connaître, aimer, vouloir et choisir, voilà toute la vie supérieure de l'homme, celle qui fait sa valeur et sa dignité. Qu'il ne se plaigne donc pas, malgré toutes les épreuves qui l'assaillent, « de la Providence qui lui a donné tout à la fois la conscience du bien, avec l'amour du bien et la volonté de le faire. Quel est l'être de la création qui n'envierait sa destinée, s'il était en état de la comprendre ? »

6° *Doctrines sur Dieu.* — Une psychologie et une morale si élevées, impliquent nécessairement l'existence de Dieu. Mais M. Vacherot ne le pense pas, et c'est ici principalement que son système nous paraît en défaut. La Providence qu'il vient d'invoquer, n'est guère qu'une providence idéale, elle n'existe formellement que dans la connaissance qu'en ont ceux qu'elle dirige. Il nous faut exposer cette théorie aussi contradictoire que désolante, qui est le caractère propre de la philosophie de M. Vacherot. Il débute par des réflexions qui feraient espérer une meilleure conclusion. Dieu, « c'est le plus grand mot des langues humaines. Aucune ne l'a oublié. Toutes, même les plus barbares, l'ont célébré, en le définissant avec plus ou

moins de justesse, de précision, de profondeur et de pureté. Il est le fond de toutes les religions. Il est le problème par excellence des plus grandes philosophies. Mais, sous ce nom, que de pensées diverses et même contraires.. ! » — C'est vrai, mais qu'importe ? Il reste à épurer cette notion et à reconnaître le Dieu véritable ; mais il est impossible de nier la réalité de son objet, sans soutenir que tous les peuples avec la plupart des philosophes se sont abusés. C'est là ce que s'efforce de démontrer M. Vacherot.

Pour y parvenir, il ramène à deux toutes les méthodes qui ont été suivies pour découvrir la divinité. Parmi les théologiens et les philosophes, les uns ont cherché Dieu dans l'univers, et les autres dans l'intime profondeur de la conscience humaine ; les premiers appartiennent à l'école spéculative, et les seconds à l'école psychologique. Cherché par la première méthode, Dieu apparaît comme l'absolu, le tout-puissant, l'éternel, l'infini, l'universel. Cherché par la seconde, il se révèle comme l'idéal, le parfait, l'esprit pur. Or, soit qu'on le cherche dans l'univers, soit qu'on le cherche dans la conscience, jamais, selon M. Vacherot, Dieu n'apparaît comme réel et personnel. Mais il faut l'entendre sur ces deux points.

Et d'abord « le Cosmos nous révèle la causalité absolue, la toute-puissance, l'immense activité, l'inépuisable fécondité de la cause créatrice. Il ne nous apprend rien de son essence même, si elle est matière ou esprit, nature ou personne, fatalité ou providence. La spéculation pure a beau se donner carrière, disserter avec Parménide sur l'être et le non-être, avec Plotin sur l'absolu, avec Spinosa sur la substance, elle n'arrive qu'à se perdre dans le vide et le néant. C'est que son Dieu n'est que la négation abstraite de tous les attributs des êtres réels. Elle ne le conçoit que dans l'opposition du fini et de l'infini, du particulier et de l'universel, du changeant et de l'immuable, du périssable et de l'éternel, du devenir et de l'être, du mode et de la substance. Est-ce là un Dieu pour l'âme humaine ? Est-ce même là un Dieu pour l'intelligence ? Tous ces attributs du Créateur, séparés des attributs opposés de la créature, ne

sont-ils pas de pures abstractions ? Et le sujet lui-même de ces attributs n'est-il pas l'abstraction la plus inintelligible ? Voilà donc une méthode stérile qui ne nous donne aucun des attributs de la vraie nature divine. Jamais l'école spéculative n'a pu répondre à ces objections. »

La conclusion est bien tranchante. Il est difficile, croyons-nous, d'accumuler en quelques lignes plus d'équivoques, de confusions et d'erreurs. On nous fait cependant des aveux importants. M. Vacherot reconnaît que le Cosmos « nous révèle la causalité absolue, la toute-puissance, l'immense activité, l'inépuisable fécondité de la Cause créatrice ». Il y a donc d'après lui une cause suprême, et cette cause est créatrice, au moins de quelque manière, puisqu'elle est la première. De plus, cette première cause est réelle apparemment, car ses effets sont réels ; ses effets sont le monde, qui nous émerveille par son immensité et sa magnificence. Et que M. Vacherot veuille bien ne pas contester ailleurs la réalité de cette première cause ; car elle est première non seulement comme idéal ou *cause finale*, ce qu'il ne fait aucune difficulté d'admettre, mais encore comme *cause efficiente*, ce qu'il semble oublier plus d'une fois. Une cause finale, une fin, n'agit point par elle-même : elle n'agit que par la cause efficiente. L'idéal d'un tableau ou d'un monument ne produirait jamais ce tableau ou ce monument, s'il n'y avait pas un artiste qui connût cet idéal et le réalisât effectivement. De même l'idéal de ce monde ne l'aurait jamais produit, s'il ne se fût trouvé une cause efficiente intelligente, c'est-à-dire un Auteur, qui réalisât l'idéal et lui donnât son légitime effet. Et que l'on n'insiste pas, en disant que l'idéal, quoique non existant en lui-même, peut agir sur la nature intelligente qui le connaît ; car il resterait à expliquer l'existence de cette nature intelligente elle-même : elle n'a pu être produite par l'idéal seul, c'est-à-dire par un abstrait. Nous ferons en outre observer que la nature intelligente n'obéit à l'idéal que dans la mesure où elle le possède et se l'assimile, en sorte qu'un idéal absolu n'a son effet que par une nature intelligente absolue comme lui. Il faut donc de toute né-

cessité admettre que la première cause n'est pas un idéal sans réalité, mais une nature réelle et intelligente, qui se proposait un idéal à réaliser. L'idéal et le réel ne font qu'un dans la première cause, de même que, toute proportion gardée, l'idéal de l'artiste et l'esprit de l'artiste ne font qu'un en réalité.

Mais s'il y a une première cause efficiente et intelligente, si son existence peut nous être démontrée par le Cosmos, comment M. Vacherot peut-il bien ajouter que nous ne savons rien « de son essence, si elle est matière ou esprit, nature ou personne, fatalité ou providence? » Il est vrai que cette première cause ne nous est pas connue directement, mais seulement par abstraction et raisonnement; elle est d'une nature entièrement supérieure à la nôtre, puisqu'elle existe par elle-même et se suffit, comme étant la première, tandis que nous sommes des êtres contingents, dépendants et secondaires. C'est pourquoi notre science de Dieu est nécessairement très imparfaite; j'ajouterai même avec saint Thomas que nous savons plutôt de Dieu ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Il nous est plus facile d'éloigner de sa nature toutes les imperfections que d'y réunir toutes les perfections pour les y condenser sous une forme unique et suprême. Dieu est incompréhensible et ineffable. Cependant nous le connaissons et nous le nommons sans aucune équivoque possible. Nous le distinguons très bien de tout ce qui n'est pas lui, par exemple de l'idéal sans réalité, fruit de l'abstraction, comme aussi de l'être général et indéterminé qui fait le fond de toute individualité. Notre connaissance de Dieu n'est donc pas purement négative : elle résulte non seulement d'oppositions, mais encore d'analogies; elle est positive en quelque manière. Nous savons très bien que Dieu n'est pas matière, mais qu'il est esprit, parce que l'existence matérielle n'est qu'une perfection relative, positivement limitée; nous savons qu'il est substance, parce qu'une première cause efficiente est une substance; nous savons qu'il est personnel, car cette première cause efficiente est souverainement intelligente; nous savons enfin, pour la même raison, qu'il n'est point fatalité

mais providence, car, selon le mot de Bossuet, « là où la sagesse est infinie, il n'y a point de place pour le hasard », ni pour la fatalité, qui se confond avec lui.

Non, la spéculation ne se perd pas dans le vide et le néant, à moins peut-être que M. Vacherot n'entende ici par la spéculation celle qui ferait abstraction de toute réalité, de toute expérience. Mais notre raisonnement s'appuie sur les faits les mieux constatés. De l'existence de l'univers et de nous-mêmes, nous nous élevons bien vite à une première cause et à une première cause efficiente, par conséquent existant par elle-même, ayant l'être par essence et partant sans mesure, c'est-à-dire avec toutes les perfections. Sans doute nous n'avons de Dieu et de ses attributs que des idées imparfaites, forcés que nous sommes d'emprunter tous nos éléments au monde sensible; mais nos idées sont expressives de quelque manière et nos jugements sont vrais. A moins de soutenir que notre pensée est au sommet de l'être et qu'il n'est rien de plus parfait qu'elle, il faut bien que M. Vacherot reconnaisse que nous ne pouvons pas nous faire de Dieu une idée adéquate. Il a donc tort de chercher dans les idées inadéquates que nous nous faisons de Dieu et de ses attributs des contradictions ou des non-sens. Est-ce ne rien dire de Dieu ou énoncer de pures contradictions, que d'être toujours insuffisant dans ses paroles comme dans ses pensées ? Depuis quand l'ineffable, l'incompréhensible, le mystère en un mot, se confond-il avec le contradictoire et l'absurde ou le chimérique ?

Après avoir ainsi rejeté injustement le Dieu de l'école de la spéculation, M. Vacherot se demande si le Dieu de l'école psychologique est plus réel. Cherché par la conscience, Dieu nous apparaît comme l'idéal de toutes les perfections humaines : il a l'intelligence, la conscience, la volonté, l'amour, etc. Or, selon M. Vacherot, tous ces attributs, que les théologiens et les philosophes ont accumulés à l'envi, en les élevant chacun jusqu'à la perfection, sont inconciliables, et il essaie de le démontrer en nous opposant toutes les objections anciennes, mille fois réfutées,

tirées des prétendues incompatibilités des perfections divines. Il oublie ou ne veut pas admettre ce que nous disions tout à l'heure, à savoir que l'être divin, qui est l'être existant par lui-même, est placé par sa nature même dans un ordre supérieur, qui n'a de commun avec le nôtre que des ressemblances et des analogies : aucune identité, même logique, c'est-à-dire générique ou spécifique, ne peut être donnée entre lui et nous, comme elle est donnée entre l'homme et ses semblables. C'est par cette considération de la transcendance de l'Etre divin, que se résolvent en définitive la plupart de ces objections. Nous en citerons les principales, que nous ferons suivre d'une courte réponse.

« Comment l'être infini peut-il être une personne ? » — Réponse. L'infinité de Dieu n'est pas de l'ordre de la quantité et ne tombe pas sous la mesure ; elle n'a donc rien d'indéterminé ni de vague : c'est pourquoi elle peut être parfaitement distincte et personnelle.

« Comment l'être universel peut-il être un individu ? » — Réponse. Dieu n'est pas, à proprement parler, l'être universel, il est l'Etre suprême. Si l'on peut accorder qu'il possède l'universalité, c'est seulement en ce sens qu'il est la cause première et universelle, et qu'il contient éminemment toutes les perfections des créatures. Il est individualisé par l'excellence de son être et non par l'extension.

« Comment l'être nécessaire peut-il réunir tous les attributs de l'être contingent qui s'appelle l'homme ? » — Réponse. Il n'a des attributs de l'homme que ceux qui n'impliquent aucune imperfection, comme l'intelligence, l'amour, la bonté, à la différence de l'imagination, des passions, que nous ne lui attribuons que par métaphore. De plus ces perfections sont en lui éminemment et non sous la forme où nous les possédons. C'est pourquoi elles sont en lui d'une manière nécessaire, tandis qu'elles sont en nous d'une manière contingente.

« Comment l'idéal peut-il être réel ? » — Réponse. L'idéal qui est Dieu n'est pas une simple idée : c'est un modèle subsistant ; c'est une intelligence bonne ou une bonté intelligente

qui a tout fait à son image et que toute créature, en se développant selon sa nature, ne fait qu'imiter de mieux en mieux.

« Si Dieu est l'esprit pur, comment a-t-il créé la matière? » — Réponse. L'esprit pur qui est Dieu, contient éminemment toutes les perfections, y compris celles de la matière, et il réalise formellement celles qu'il lui plaît de réaliser depuis les plus hautes jusqu'aux plus humbles.

« S'il est l'être parfait, comment a-t-il pu faire une œuvre imparfaite ? » — Réponse. Rien d'imparfait dans son genre n'a été produit par le Créateur. C'est la liberté de la créature qui a introduit dans le monde le mal moral. Quant aux imperfections particulières et naturelles qui affectent certains individus, comme la destruction des uns au profit des autres, les difformités, les maladies, elles sont relatives à ces individus, elles résultent des circonstances ou de la nature même des choses, elles ne diminuent en rien la perfection de l'ensemble et n'accusent point la sagesse de Dieu.

« Quand on me dit que Dieu a créé le monde par un acte de volonté, je ne trouve rien, ni dans l'acte intérieur, ni dans l'action extérieure de l'homme, qui puisse donner la moindre idée de la création divine. Il faut ou s'arrêter au mystère, ou passer outre, en niant la création.» — Réponse. Il est vrai que nous n'avons de l'acte créateur aucune connaissance expérimentale, ni aucune idée adéquate ; mais nous pouvons cependant le concevoir par des différences et des analogies. On conçoit la création, bien qu'on ne puisse ni l'imaginer ni la comprendre. Créer, c'est être la cause d'une nouvelle existence, sans employer à cet effet une matière préexistante. L'effet créé n'est point sans cause : il a une cause efficiente toute-puissante et une cause finale non moins parfaite. Si l'on refuse d'admettre la création, qui est un fait démontrable, quoique mystérieux en lui-même, comme toutes les origines, on se condamne non seulement à admettre l'incompréhensible mais encore l'absurde, par exemple un monde fini, existant néanmoins par lui-même, une matière nécessaire, etc.

De plus, en adoptant les théories propres à M. Vacherot, l'on tombe en des contradictions particulièrement graves. Son Dieu, en effet, n'est pas précisément celui des panthéistes, qui produit le monde sans aucune création et par une simple modification de lui-même. Le Dieu qu'il découvre par la conscience, n'est qu'un idéal, ce n'est qu'une cause finale, ce n'est que l'idée du monde. Donc l'idéal se suffirait pour produire la réalité, le concret sortirait de l'abstrait; la cause finale pourrait agir sans une cause efficiente et intelligente qui la connût et en poursuivît l'accomplissement; l'idée du monde à elle seule expliquerait le monde avec ses harmonies, ses tendances, son merveilleux développement; la fin aurait par elle-même créé les moyens et l'effet la cause : voilà qui est non seulement incompréhensible, mais contradictoire. Si notre Dieu est mystérieux, du moins expliquons-nous de quelque manière tous ses attributs. Mais le Dieu de M. Vacherot est impossible : c'est un Dieu parfait qui n'existe pas, ou bien c'est un Dieu qui existe, mais qui n'est point parfait, qui n'est pas intelligent et conscient, qui n'est pas même individualisé. Son Dieu parfait, le seul qui mériterait d'être appelé Dieu, n'est que dans l'intelligence des créatures ; et s'il n'y avait sur la scène de ce monde aucune créature intelligente, il n'y aurait aucun idéal divin : ce qui ne l'empêcherait pas cependant d'agir sur toute la nature intelligente ; car celle-ci, d'après M. Vacherot, recherche l'idéal qu'elle ne connaît pas, elle obéit à une idée directrice. Comme si une idée pouvait se faire obéir par la pierre, l'animal ou la plante. Comme si un idéal infiniment sage pouvait être pleinement réalisé autrement que par un auteur infiniment intelligent, maître de cet idéal comme de sa propre pensée. Il nous paraît difficile d'entasser plus d'affirmations qui se détruisent, et de dépenser plus de subtilités pour les concilier.

Faut-il signaler encore quelques objections ? On s'étonnerait de les trouver sous la plume de M. Vacherot, si l'on oubliait qu'il refuse d'admettre que Dieu est supérieur à tout l'être créé, ce qui est partir de la négation implicite de

Dieu pour prouver que Dieu n'existe pas. « Si l'on s'en tient, dit-il, au Dieu de la métaphysique, qui remplit tout de sa présence universelle, qui anime tout de l'action de sa puissance infinie, quelle place reste-t-il à cette innombrable variété d'atomes, de corps, d'individus, de personnes, dont l'expérience atteste le mouvement, la vie ou la liberté ? » — Mais il est trop facile de répondre qu'il ne faut pas expliquer la présence universelle de Dieu ou son immensité comme on explique celle des corps. Dieu est partout sans rien exclure : ce n'est même que parce qu'il est partout que chaque chose tient sa place. Est-ce que l'âme qui anime le corps et chacune de ses parties, exclut quoi que ce soit du corps ? diminue-t-elle la place occupée par le corps ? Ainsi en est-il, à certains égards, de Dieu par rapport au monde.

« Enfin, continue M. Vacherot, si l'on relègue, toujours par l'abstraction métaphysique, ce Dieu par delà le temps, l'espace et le mouvement, comment pourra-t-on expliquer qu'il vive, qu'il pense, qu'il veuille, qu'il agisse en dehors de toutes les conditions de l'existence, de la pensée, de la volonté, de l'action ? » — Nous répondrons toujours que l'être de Dieu ne peut être celui de la créature. Dien subsiste, il demeure éternellement, sans subir les outrages ni les vicissitudes du temps ; il est immense, sans être mesuré par l'espace, sans être en dedans ni en dehors de lui, sans jamais se confondre avec lui ; il agit, sans que son activité se décompose en mouvements divers comme ceux de la créature ; il vit, il pense, il aime, sans rien recevoir du dehors, mais en se suffisant à lui-même, en un mot sans être soumis aux conditions imparfaites de l'existence de la créature.

M. Vacherot se sépare ici ouvertement de toute l'école spiritualiste, qui n'a jamais pu concevoir un monde et des âmes sans un Dieu réel, personnel et infini. Il cite de belles pages d'Emile Saisset : il les admire et déclare qu'elles ne le convainquent pas. Emile Saisset s'est inspiré de la formule d'Aristote : l'intelligence suprême est la pensée de la pensée; et aussi de cette autre, qui contient la première : l'être parfait est un acte pur. « Seulement, ajoute M. Va-

cherot, je n'ai jamais pu comprendre, autrement que par une abstraction, la pensée même parfaite, sans un sujet pensant. » — Mais comment ne voit-il pas que cette pensée suprême ne doit pas être conçue comme la nôtre par opposition à un sujet, mais qu'elle est elle-même ce sujet toujours actif, toujours pensant et toujours conscient. Il n'y a pas en Dieu opposition et distinction réelle de sujet et et d'action, de puissance et d'acte ; mais sa puissance est essentiellement en acte et sa nature toujours active. C'est ce que signifient, en définitive, les formules d'Aristote, acceptées par les scolastiques. De ce que nous ne connaissons la perfection et les attributs de Dieu que par l'abstraction, il ne s'ensuit pas que Dieu ne soit qu'un abstrait. C'est M. Vacherot qui se laisse ici tromper par la faiblesse de l'intelligence humaine et accorde trop à l'anthropomorphisme : en effet, s'il nie l'existence de Dieu, c'est en définitive par cette raison qu'il faudrait faire Dieu semblable à l'homme.

Au fond, la source de l'erreur de M. Vacherot est toute dans le refus d'admettre un être transcendant. De là sa répugnance à distinguer avec nous entre l'éternité proprement dite et un temps qui serait infini, entre l'immensité divine et l'immensité cosmique, entre l'infinité sans parties ni succession et l'infinité ou l'indéfini qui s'écoule ou qui s'étend sous nos yeux dans la nature. Il regarde « comme des abstractions inintelligibles cette éternité, cette immensité, cette infinité concentrées en un point indivisible ». Comme si, même quand nous disons que l'infinité est en un point, nous ne recourions pas à une métaphore. Le point mathématique lui-même est logiquement de l'ordre de la quantité : l'immensité de Dieu n'est donc pas plus définie par le point que par l'espace ; et son éternité n'est pas plus définie par le présent qui est le nôtre que par le temps tout entier. Jusques à quand confondrons-nous les attributs divins avec leurs effets et leurs images, l'essence de Dieu avec les analogies qui nous la font connaître toujours sans la livrer jamais ? Il est bien certain que transporter tels quels en Dieu les attributs des créatures, même

les plus parfaits, c'est le détruire. L'infinité relative dont la créature donne le spectacle ou plutôt dont elle réveille l'idée, est de ce nombre. Encore une fois, Dieu ne peut être infini à la manière du temps ou de l'espace : en ceci, M. Vacherot ne se trompe point.

Laissant donc le concept de l'infini, qui, à son avis, ne peut qu'induire en erreur, il s'attache plutôt au concept de la *perfection*, le seul concept qui serait vraiment divin. Le type de la perfection nous est donné dans la conscience, pense-t-il, le type et non l'idéal ; l'idéal est ensuite conçu sur ce type. Quoi qu'il en soit, dirons-nous avec lui, il est incontestable que l'esprit humain possède cette idée de l'absolue perfection. Or il s'agit maintenant de savoir si cette idée n'est qu'une idée, ou bien si elle a sa réalité au dehors. Platon soutenait la réalité objective de toutes nos idées ; en conséquence, il n'eût pas hésité à répondre que l'idéal de la perfection a, lui aussi, sa réalité objective. Mais les philosophes spiritualistes qui ont gardé la tradition de l'idéal, n'ont point suivi Platon dans sa théorie des idées ; ils n'ont maintenu la réalité objective que de l'idéal suprême ou de Dieu, commettant ainsi la plus grave des inconséquences, selon M. Vacherot, car il n'y avait pas lieu, pense-t-il, de faire ici une exception. Il s'attache donc à démontrer que les spiritualistes dont il s'agit, saint Anselme, Descartes, Leibniz, etc., ont vainement essayé de prouver l'*existence* de Dieu par l'*idée* de Dieu ; ils ont conclu de l'essence idéale de Dieu à sa réalité, passant ainsi indûment de la catégorie de l'*essence* à celle de l'*existence*.

Nous n'avons pas ici à soutenir le sentiment de ces grands philosophes. Mais que M. Vacherot veuille bien se souvenir que l'argument capital en cette matière, celui qu'ont toujours invoqué les meilleurs spiritualistes, n'est point cet argument *a priori*, rejeté ouvertement par la plupart des scolastiques et notamment par saint Thomas. La démonstration irréfutable de l'existence de Dieu n'est pas fondée sur une simple idée, mais bien sur les données de l'expérience et le principe

de causalité. Il y a des effets réels; il y a par conséquent une première cause efficiente réelle; celle-ci existe donc par elle-même; elle a donc l'être par essence, etc. Comme on le voit, nous ne passons pas indûment de la catégorie de l'essence à celle de l'existence; notre méthode n'est pas *a priori*; ce n'est pas non plus une méthode psychologique exclusive : elle résulte de l'alliance des faits et des principes, de l'expérience sensible et des lois de la raison.

Et cependant cet argument ontologique si sévèrement condamné par M. Vacherot et rejeté parmi les sophismes ne nous paraît pas aussi impuissant qu'il l'affirme, pourvu qu'il soit présenté sous certaines formes, car alors il implique de quelque manière le principe de causalité et peut participer à la même efficacité. C'est ainsi qu'il nous paraît que toute vérité absolue démontre l'existence de Dieu; car elle suppose l'existence d'une intelligence absolue. Il n'y aurait pas de vérité, s'il n'y avait pas de Dieu. Descartes a vivement insisté sur ce point, et sa doctrine est ici irréfutable. L'idée et la vérité sont indépendantes sans doute des réalités secondes, et l'on ne peut démontrer l'existence de celles-ci par celles-là; mais il n'y a des idées et des vérités qu'en vertu de la réalité absolument première : celle-ci est donc démontrable par les idées et les vérités secondes. Sans doute on ne peut conclure de l'idée à la réalité de même ordre, de la possibilité à l'existence; mais il est permis de conclure de l'idée à la première réalité, de la possibilité au fait absolu, à la puissance infinie d'où elle dérive. Telle idée peut n'être qu'une illusion, soit; mais il n'y a pas même d'illusion sans une première et absolue réalité.

Quelle que soit la valeur de ces arguments, M. Vacherot ne peut contester la démonstration de l'existence de Dieu tirée directement du principe de causalité. C'est en vain qu'il cherche une incompatibilité entre la perfection et la réalité. La réalité n'est-elle pas, au contraire, la première des perfections? Et parce que toute réalité créée est imparfaite, ou du moins limitée, s'ensuit-il que la réalité suprême

doive être limitée, imparfaite ? Mais il faut que M. Vacherot accorde enfin que l'Être suprême ne peut pas être une espèce d'être, dans lequel se réaliserait plus ou moins la perfection d'un type ou d'une idée ; Dieu ne peut pas être dans un genre : d'où il suit que son essence et son existence, son idéal ou sa perfection et sa réalité ne font qu'un. Qu'il veuille bien remarquer que nous ne sommes pas dupes de nos propres paroles en parlant de Dieu ; qu'il cesse de chercher dans la nature divine une incompatibilité d'attributs qui n'existe de quelque manière que dans le langage, toujours impuissant, surtout en cette matière. Nous parlons de Dieu comme s'il avait des qualités distinctes de la substance, comme s'il était immense à la manière des grandeurs qui se mesurent : mais nous savons très bien que rien de divin n'est dans la catégorie de la qualité ni dans celle de la quantité. Dieu est au-dessus de toute catégorie. Nous lui attribuons toutes les perfections qui honorent l'homme : l'intelligence, la force, la bonté, mais c'est toujours en ayant égard à sa nature, infiniment au-dessus de la nôtre, qui pourtant est son image.

Si M. Vacherot trouve des obscurités dans cette doctrine, qu'il veuille considérer la sienne propre, non plus avec la prévention dont il nous est si difficile de nous défaire en face de nos propres théories, mais avec la sévérité d'un critique et d'un juge. Est-il donc si facile de concevoir que Dieu, être parfait et absolu, cause et fin de tout ce qui existe, n'est lui-même qu'un idéal, un idéal de puissance, un idéal d'intelligence, un idéal de bonté, nn idéal d'amour ? Est-il donc si facile de concevoir que Dieu crée ou produit toutes choses sans exister lui-même, et qu'il crée nécessairement ? Cette doctrine se distingue-t-elle de l'athéisme, comme M. Vacherot l'espère ? Est-elle moins fautive et plus logique que le panthéisme, dont il se défend également ? Du moins, dans le panthéisme, il y a un Dieu réel, qui ne fait qu'un avec le monde, et l'on conçoit l'action de ce Dieu, bien qu'on ne puisse concevoir son identité avec le monde ; mais, dans le système de M. Vacherot, il faut nier le Dieu réel, dont l'existence s'impose, et attribuer à un Dieu pu-

rement idéal une action qu'il ne peut exercer. Hégel était-il moins paradoxal, lorsqu'il faisait sortir le concret de l'abstrait, ou bien quand il enseignait ce que M. Renan a répété plus tard, que *Dieu se fait* ou devient ? M. Vacherot ne veut pas, et avec raison, soumettre Dieu à la catégorie du *devenir ;* mais vaut-il mieux, sous prétexte de respecter ses perfections, l'enfermer dans la catégorie de l'idée.

Il est vrai qu'il refuse également d'accepter cette dernière conclusion, bien qu'elle paraisse s'imposer après toutes les considérations précédentes. « Il ne faut point enfermer la divinité, dit-il, dans l'étroite mesure d'un concept abstrait, qui ne prend corps et vie qu'autant qu'on lui donne une matière. » — Mais il faudrait cependant prendre un parti : ou Dieu n'est qu'une idée, ou bien il existe ; mais, s'il existe, qu'est-il, s'il n'est pas le Dieu personnel que nous avons défini et que la plupart des spiritualistes adorent ? « Puissance créatrice et Providence, continue-t-il, voilà... les deux attributs incontestables que la raison reconnaît à la nature divine... Dieu est Créateur, en tant que cause ; il est Provideuce, en tant que cause finale. » Et il emprunte la voix du psalmiste pour louer l'Auteur des choses, la sublime intelligence qui préside à l'ordre universel : *Cœli enarrant gloriam Dei.* Le malheur est que ces déclarations sont peu conciliables avec la doctrine précédente, et qu'en achevant d'expliquer sa pensée M. Vacherot donne les mains au panthéisme le plus froid, le plus désolant. « Le Dieu de la philosoohie, dit-il, ne veille pas sur ses créatures comme un père sur ses enfants. Sa bonté s'étend sur toute la Nature, parce qu'il est le Bien, et que le Bien est au fond de tout être. Mais il n'a point de grâces à répandre, de faveurs à distribuer, de miracles à faire pour telle ou telle de ses créatures. »

Ainsi donc ce Dieu est le Bien, et le Bien est le fond de tout être. Ce n'est pas ailleurs qu'il faut chercher la puissance créatrice et la cause finale. Sous la diversité des existences qui remplissent l'univers, M. Vacherot croit découvrir une substance commune, ou plutôt (car il rejette l'unité de substance) un être général et commun. Ce serait

le Dieu de sa philosophie. Ainsi se concilieraient assez bien les deux parties de sa théorie : l'une, où il paraît ne faire de Dieu qu'un idéal, une perfection abstraite ; l'autre, où il affirme la réalité de ce Dieu sans le séparer du monde, dans lequel il joue, on ne sait comment, le rôle de Créateur et de Providence. De même que l'être abstrait n'existe formellement que dans l'intelligence qui le conçoit, mais existe cependant de quelque manière dans tous les êtres sensibles d'où notre esprit l'abstrait, ainsi le Dieu de M. Vacherot n'aurait sa forme pure et sa perfection que dans notre esprit; mais il se retrouverait cependant de quelque manière dans toute la nature, dont il serait le fond. Et c'est ainsi que M. Vacherot confond toujours l'être de la logique et l'être de l'ontologie avec l'Etre de la théodicée. Tantôt il s'accorde avec les idéalistes, quand il assimile la divinité à un pur idéal; et tantôt il s'accorde avec les panthéistes, quand il l'assimile à l'être universel. Il croit à l'unité de cet être comme Spinosa croyait à l'unité de substance. « Ce qui reste vrai de la doctrine de Spinosa, dit-il, c'est l'unité de l'être universel. » Faut-il encore redire que cet être n'est pas Dieu ? qu'il ne peut être ni Créateur, puisqu'il est indéterminé et contingent lui-même, ni Providence, puisqu'il est inconscient? L'Etre de la théodicée, qui est un acte pur, ne peut être supplanté par cet être passif et terne de l'ontologie, pas plus qu'il ne peut l'être par celui de la logique, qui n'est rien en dehors de l'intelligence qui le conçoit. Maintenant, du moins, on ne s'étonnera pas que le Dieu de M. Vacherot ne soit pas le Dieu de la grâce, du miracle, de l'adoration et de l'amour. Lui-même l'avoue tristement. Nous devons mettre sous les yeux du lecteur cette page navrante, parue déjà en 1876 dans la *Revue des Deux-Mondes :*

« J'en conviens, dit-il, cette Providence qui veille sur le salut des mondes, des genres et des espèces, est bien sévère pour notre pauvre cœur humain. Quand nous voulons prier, pères, mères, enfants, amis, pour le bonheur, pour l'existence des êtres qui nous sont chers, il faut nous adresser à une autre Providence, à un Dieu qui ait les en-

trailles d'un Père. C'est à ce Père que le Dieu fait homme, le Christ, adressait sa prière ; c'est lui qu'il invoquait en mourant sur la croix. Il n'y a jamais eu de pareille théologie du cœur. La mère courbée sur le berceau de son enfant malade ne connaît que celle-là. Qui ne respecterait la douleur, qui ne comprendrait l'espoir d'une mère?.. Je l'avoue franchement, avec le sentiment d'humilité profonde qui convient à mon néant, ce n'est que par un salut de respect à ce Père de la création que j'ose répondre à ceux qui me demandent quel genre de piété je recommanderais pour le Dieu qui me compte parmi ses croyants. Je n'oserais le prier, n'étant pas bien sûr qu'il entendît nos supplications sur nos misères humaines, et nos confidences sur nos vœux et nos espérances. Ce Père-là est trop haut, dans le ciel de la science moderne, pour entendre nos plaintes, et communiquer à ceux qui le contemplent d'autre grâce que celle d'une stoïque résignation. Socrate (?) Epictète et Marc-Aurèle avaient-ils une autre manière de prier? » — Hélas ! Pourquoi M. Vacherot ne comprend-il pas enfin que cette Providence implacable n'est qu'une fatalité, et que son Dieu n'est pas plus le Dieu de la raison et de la philosophie qu'il n'est celui du cœur !

7° *L'immanence divine.* — La doctrine de M. Vacherot achève de se dessiner dans le chapitre où il traite de l'immanence divine. Le problème des rapports de Dieu avec le monde a préoccupé tous les philosophes : il n'en est pas de plus important. On peut dire que tous les systèmes diffèrent entre eux par la manière particulière dont chacun l'a résolu. Certaines écoles ont supprimé l'un des deux termes de la relation ; d'autres les ont confondus ; d'autres enfin les ont séparés. La vérité consiste évidemment à les unir sans les confondre. La vraie doctrine est celle qui, tout en distinguant Dieu du monde et en reconnaissant la transcendance de son être, admet cependant que ce Dieu est intimement présent à toute la nature, et que rien ne se fait, si ce n'est en sa présence et avec son concours. C'est ainsi qu'on pourrait admettre à la fois de quelque manière

la transcendance et l'immanence divines. Mais celle-ci ne peut être admise aucunement dans le sens de Spinosa, qui affirme que Dieu agit dans la nature sans en être distinct. Or l'immanence divine, telle que la soutient M. Vacherot n'est au fond que cette dernière; et comment pourrait-elle en différer sensiblement, puisqu'il rejette la transcendance ? Il loue Schelling et Hégel pour avoir compris et conservé ce qui reste vrai, selon lui, de la doctrine de Spinosa et de la doctrine de Leibniz. Or ce qu'il regarde comme vrai dans la doctrine de Leibniz, c'est la spontanéité et la finalité, et nous n'avons pas ici à le contredire; mais ce qu'il regarde comme vrai dans la doctrine de Spinosa, c'est « l'unité de l'être universel ». Nous avons donc bien compris sa doctrine précédemment : le Dieu du *Nouveau Spiritualisme*, c'est bien l'être universel, cet être dont il est question en logique et en ontologie.

Cependant M. Vacherot tient à séparer sa cause de celle du spinosisme; il s'efforce, mais vainement, de trouver des différences essentielles. « Mon spiritualisme, dit-il, n'a jamais eu d'éloignement pour la doctrine de l'unité; mais il faut s'entendre. L'unité de substance est une formule dont Spinosa a montré le danger par la redoutable logique avec laquelle il l'a poussée à ses dernières conséquences. L'unité de cause est la même pensée sous un autre mot. C'est encore le spinosisme. Je n'en tiens pas moins pour l'unité de principe. » Ainsi donc, tandis que Spinosa affirme l'unité de substance, M. Vacherot affirme seulement l'unité de principe. Ce principe, c'est évidemment, d'après ce qui a été dit, l'être universel, celui qui se retrouve dans toutes les natures et qui se multiplie sous toutes les formes. D'après M. Vacherot, « ce qu'on distingue et ce qu'on oppose sans cesse sous les noms d'esprit et de matière n'est, au fond, que le même principe, à ses divers degrés d'existence. » Il s'ensuit que tous les êtres de la création, tous les esprits comme tous les corps, ont un même principe intrinsèque, un même être plus ou moins développé. Mais en quoi d'essentiel cette doctrine diffère-t-elle de celle de l'unité de substance ? M. Vacherot paraît oublier

ici que l'être universel que nous attribuons indistinctement à tous les individus, à l'esprit comme à la matière, n'a que l'unité logique, l'unité de concept. En réalité, il n'y a que des individus, dans lesquels notre concept général d'être est réalisé autant de fois et d'autant de manières qu'il y a d'individus différents. On conçoit très bien, il est vrai, dans la théorie de M. Vacherot, que Dieu soit présent et agissant partout, puisqu'il est l'être fondamental de toutes choses; mais cette immanence divine n'est pas moins inacceptable que celle qui est enseignée par Spinosa. Est-ce là « simplifier la coexistence de Dieu et du monde? » Le *Nouveau Spiritualisme* supprime en réalité l'un des deux termes : Dieu n'est pas distinct de monde. Nous ajouterons même que M. Vacherot paraît confondre Dieu et le monde plus encore que ne l'avait fait Spinosa. Celui-ci, en effet, avait affirmé l'unité de substance. Mais, comme toute réalité n'est pas une substance, il pouvait soutenir néanmoins, avec quelque raison, que la divinité n'absorbe pas toute réalité. Le Dieu de M. Vacherot, au contraire, c'est l'être universel. Or, on ne peut rien concevoir qui n'entre dans l'être universel; les substances et les modes, les genres et les propriétés, les individus et leurs opérations, tout y est compris, rien n'est exclu : l'être universel, s'il est donné formellement hors de notre esprit, absorbe tout.

Le Dieu de M. Vacherot ne peut donc pas être le nôtre. La création qu'il lui attribue, outre qu'elle est impossible, ainsi que nous l'avons dit précédemment, constituerait toute son activité. « Il n'y a pas lieu, dit-il, de distinguer en Dieu deux activités, l'une qui se produit au dehors, l'autre qui se concentre dans une existence solitaire... Pour Dieu, vivre c'est créer. » Mais si le monde est nécessaire à Dieu, si Dieu ne vit que par la création du monde, comment distinguerons-nous le monde de la vie et des perfections divines? M. Vacherot s'applaudit néanmoins de cette manière d'expliquer la création. Il l'oppose aux mystères des théologiens et aux métaphores des philosophes. Pour lui, la création, c'est l'épanouissement de la

nature divine, nature bien imparfaite par elle-même, puisque le monde lui a été supérieur dès le second moment de son existence. Ailleurs M. Vacherot nous avait habitués à expliquer toujours l'imparfait par le parfait; mais ici c'est l'imparfait qui commence, c'est le moins qui donne le plus : Dieu donne le monde qui est plus parfait que Dieu seul. Il est vrai que M. Vacherot suppose que la nature est attirée par l'idéal, qui est plus parfait que la nature; mais nous avons dit ce qu'il faut penser de l'action d'un idéal qui ne trouve pas encore d'intelligence pour être compris. Cet idéal est moins qu'une chimère, il n'est pas même une illusion, il n'est rien. Pour exister, même comme idéal, et, à plus forte raison, pour avoir tout son effet, il faut qu'il se rencontre dans une nature souverainement intelligente et toute-puissante, c'est-à-dire dans le Dieu réel et personnel que nous adorons et qui est seul digne de ce nom.

Autre difficulté qui menace le système de M. Vacherot : comment expliquer la liberté humaine? Si la création n'est que l'épanouissement de la nature divine et une sorte de progrès invincible, comment l'homme pourrait-il s'y opposer ou en modifier la marche? Serait-il par hasard plus libre que Dieu? M. Vacherot n'en doute pas, semble-t-il. Il admet le fait de la liberté, attesté par la conscience; il fait remarquer ensuite et avec raison que la liberté est limitée par la nature, qu'elle est plus ou moins grande selon les objets et les circonstances. Cependant il faut expliquer cette liberté, fût-elle même un *minimum*. Il reproche aux spiritualistes d'avoir exagéré souvent la liberté humaine et d'avoir ainsi donné prise aux objections des fatalistes. C'est vrai, et l'on ne doit pas oublier que l'homme n'est pas libre de tout vouloir, ni de vouloir à tout instant le peu qui lui est permis. Mais qu'il nous explique à son tour comment la moindre liberté peut bien sortir d'une création fatale, surtout si la conservation du monde, comme il paraît l'admettre, n'est rigoureusement parlant qu'une création continuée.

Embarrassé par sa théorie de l'immanence, il fait remar-

quer d'abord que les partisans de la transcendance sont embarrassés à leur tour, lorsqu'il s'agit de concilier la liberté humaine avec la prescience divine. Mais ici encore, si nous sommes arrêtés par des obscurités impénétrables, qui bornent toutes nos connaissances et reculent toujours sans se dissiper jamais, du moins nous ne sommes pas en présence de l'absurde. Il ajoute ensuite que la liberté humaine s'explique très bien dans sa théorie, parce que l'homme est une cause et qu'il cherche une fin. Ce qui meut l'homme, c'est l'attrait de cette fin ou l'amour. C'est là, selon lui, la véritable grâce des théologiens. L'amour de l'idéal est l'aiguillon qui excite l'homme à la poursuite du bien. Cet amour ou cette grâce est répandu de quelque manière dans toute la nature, car tout être créé obéit à une tendance irrésistible vers le bien. M. Vacherot va plus loin encore. Ce principe, selon lui, n'est pas étranger à l'homme; il n'est pas non plus une faculté ou une partie de son être, « il en est le fond, il est l'être même ». Dieu ne se donne pas tout entier dans son incessante création, mais « il y laisse quelque chose de son essence. C'est sa grâce, c'est-à-dire l'irrésistible attraction du bien. »

Sans parler de ce qu'elles renferment d'erroné au point de vue théologique, ces explications sont trop favorables au panthéisme pour que nous puissions les admettre. Elles rendent compte sans doute de la présence et de l'action intimes de Dieu dans la nature; mais cette présence et cette action ne sont données qu'au prix d'une confusion de Dieu avec ses œuvres. De plus il paraît impossible de concilier cette doctrine avec la liberté humaine. M. Vacherot assimile celle-ci, semble-t-il, à une spontanéité intelligente. Mais il y a deux manières d'être soumis à la nécessité. Soit que la cause efficiente nous pousse fatalement, soit que la cause finale nous attire invinciblement, nos actions sont également nécessitées : l'attrait de la cause finale peut n'être pas moins irrésistible que l'impulsion de la cause efficiente; le déterminisme intellectuel n'est pas moins incompatible avec la liberté que le mécanisme. Il ne fallait donc pas se borner à dire que l'homme est une force spontanée et

qu'il est attiré constamment par le bien; mais il fallait encore montrer comment, tout en cédant à l'attrait invincible du bien en général, l'homme est libre quant aux moyens à prendre et aux choix à faire, c'est-à-dire quant aux biens particuliers.

M. Vacherot termine par un nouveau mais insuffisant hommage rendu au christianisme, qu'il persiste à regarder comme une simple forme symbolique et populaire de la philosophie. « Aucune philosophie, dit-il, n'a mieux compris que le Christianisme les vrais rapports de l'homme à Dieu, sous la forme mystique qu'il a donnée à sa doctrine. » Comparant ensuite le stoïcisme au christianisme, il accorde la supériorité à ce dernier, parce qu'il est la religion de l'amour. La croix, dit-il, est « le symbole de cet immense amour dont le Christ a donné l'exemple, et qui a vaincu et conquis le monde par sa toute-puissante douceur. » Mais cet amour, hélas! de même que la grâce, n'est à ses yeux que l'attrait naturel du bien. « Toute force, dit-il, vient de l'amour. C'est la *grâce* des théologiens. Voilà le mystère dont il ne faut chercher l'explication que dans la conscience, de même que beaucoup de mystères que la foi théologique oppose à la raison humaine comme autant de barrières infranchissables... La psychologie est la clef qui ouvre le sanctuaire de la théologie. » Cousin et Jouffroy ont tenu le même langage. Mais, du moins, en niant le Dieu de la révélation, ou en le confondant avec le Dieu de la nature, méconnaissant ainsi la distinction profonde de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel, ils ont mieux su le distinguer de ses œuvres et reconnaître sa réalité, son indépendance et sa personnalité. Le spiritualisme de M. Vacherot, au contraire, supprime non seulement le surnaturel, la révélation, la grâce proprement dite, mais encore Dieu lui-même pour n'en garder que le nom.

III

CONCLUSION. — DE L'ÉVOLUTION

Il nous reste maintenant à examiner les dernières conclusions de ce système. Il aboutit à une certaine *évolution*, que M. Vacherot appelle *finale*, pour la distinguer de l'*évolution fatale* soutenue par les évolutionnistes. La seule création qu'il admette est « éternelle, incessante, nécessaire... elle est la vie divine » ; elle n'est au fond que le passage de l'être universel, qui est partout, aux êtres individuels, qui remplissent le Cosmos de leur prodigieuse variété. Il n'y a rien dans cette conception de l'ensemble et du développement des choses que les évolutionnistes ne puissent accepter. Il expose avec une sorte de complaisance les théories de M. Spencer, le représentant le plus célèbre de l'évolutionnisme et du positivisme modernes; il estime avec lui que l'évolution triomphe aujourd'hui dans la science. A l'origine, toutes les parties de l'univers étaient homogènes, nulle différence entre elles; mais la variété et l'ordre que nous admirons aujourd'hui ne tardèrent pas à s'y introduire et à changer progressivement le chaos primitif en un séjour merveilleux. L'œuvre fut lente sans doute, comme toutes les œuvres du temps; mais elle se continua invinciblement à mesure que s'accumulaient les millénaires et les millions d'années. Après l'évolution de l'éther, qui aboutit à la division de la matière en impondérable et en pondérable, il y eut l'évolution solaire, qui aboutit à la distinction des planètes de notre système. La terre à son tour entra dans les phases de son développement ; elle se concentra peu à peu à mesure qu'elle se différenciait; les corps réputés simples en chimie, se fixaient, grâce à des circonstances et à des énergies que l'homme ne peut rencontrer aujourd'hui ni reproduire; les liquides, puis les solides se précipitaient en masse vers le centre, et les couches terrestres commençaient à se former. Enfin apparurent les premiers êtres vivants, les plantes les plus simples, des

organismes rudimentaires; la vie se développa jusqu'à l'intelligence humaine. Les hommes formèrent à eux seuls un monde nouveau, bien supérieur au précédent, le monde social, qui commença bientôt son évolution, à l'exemple du monde physique, et qui ne cesse de la poursuivre avec tout le reste de la nature. Les familles et les agglomérations humaines se rapprochèrent, se combattirent et finalement s'unirent, comme l'avaient fait les éléments primitifs; les sociétés se centralisèrent et se différencièrent, comme s'étaient concentrés et différenciés les globes qui roulent dans l'espace; leur structure devint de plus en plus savante, compliquée; l'organisme social fut construit pièce à pièce; il se développa en même temps que la vie sociale devenait plus intense, plus parfaite, et que sur l'ordre physique prévalait l'ordre moral. Enfin celui-ci, dans ce qu'il a de plus élevé, a subi à son tour les lois de l'évolution : religion, science, art, civilisation et liberté, tout se développe, tout passe par diverses phases que la philosophie de l'histoire s'applique à déterminer.

M. Vacherot n'éprouve guère que de l'admiration pour cette théorie. Il admet en définitive les prétentions principales des évolutionnistes. S'il reconnaît franchement que la génération spontanée n'est qu'une hypothèse arbitraire, s'il reconnaît également que la science n'est point favorable au transformisme ou à la mutabilité des espèces, il n'en conclut pas moins cependant que la matière, créée ou non, devait contenir tous les principes de son développement, et que par conséquent elle a dû se transformer à certains moments marqués par la Providence, ou du moins par la Nature. « Est-il possible, en bonne philosophie, dit-il, de supposer qu'il a fallu au Créateur, en admettant une création primitive, mettre de nouveau la main à son œuvre à chacune des transformations qui ont fait de la matière première le Cosmos que nous a révélé la science moderne? Il faut donc admettre que cette matière, créée ou non, recélait en elle la puissance transformatrice dont le développement progressif a produit ce merveilleux Univers. Voilà comment la philosophie de l'évolution s'impose à la

pensée moderne, quelque doctrine que l'on professe d'ailleurs sur l'origine première des choses. »

Nous ne pouvons nous abstenir ici d'une explication sur cette théorie séduisante, où de grandes vérités se trouvent alliées à de graves erreurs. Ce qu'elle renferme de vrai, c'est la loi du développement universel, loi qui n'est pas connue d'aujourd'hui seulement, mais dont les sciences modernes, en étendant prodigieusement les limites de nos connaissances de la nature, ont montré la merveilleuse portée. Le monde, avec tout ce qu'il contient, se développe ; tout vit ou se meut vers un but, rien n'est immobile : c'est la loi. Elle gouverne les globes célestes et les atomes, les corps bruts et tous les règnes de la nature, le monde physique et le monde moral, la terre et les hommes. De là ce mouvement et ce progrès dans l'histoire générale du monde ; de là cette gradation dans l'apparition des êtres à la surface de la terre ; de là enfin cette continuité qui fait que toutes les parties de la création se tiennent et sont solidaires les unes des autres. Mais cette loi du développement nous oblige-t-elle à admettre le transformisme ? — D'aucune manière ; car le moins parfait ne peut donner le plus parfait, le moins ne peut donner le plus. Il n'est pas possible que de la matière brute soit sortie la vie avec toutes ses merveilles ; il n'est pas possible surtout que de l'animalité soit sortie la raison humaine, qui connaît l'infini et aspire à le posséder. La loi du développement universel s'explique donc, comme l'ordre et l'harmonie de l'univers, par les conseils très sages d'une Providence et par l'action toute-puissante de l'Auteur des choses.

Mois du moins ne pouvons-nous pas admettre que le Créateur ait donné à la matière, dès l'origine, une puissance telle qu'elle se soit transformée ensuite d'elle-même aux moments marqués par sa Providence ? De même que l'insecte se métamorphose quand il est arrivé à une certaine période de son existence, ainsi la matière, créée de Dieu et ayant reçu à l'origine la force nécessaire pour tout développement ultérieur, se serait organisée d'elle-même, à un moment donné, en plante, puis en animal, etc. On

fait une exception pour l'âme humaine, qui est spirituelle, et qui a été créée à l'image de Dieu. Mais on estime qu'en satisfaisant aux autres prétentions de l'évolutionnisme, système avec lequel il faut de plus en plus compter, on le conciliera très bien avec le spiritualisme et la foi chrétienne. Cette conception d'un Dieu créateur, qui détermine dès l'origine dans la matière toutes les générations futures, paraît même mieux s'accorder avec l'idée que nous devons nous faire de la sagesse et de la puissance infinies. L'intervention de l'ouvrier dans le fonctionnement de son œuvre, accuse, en effet, une double imperfection : l'une dans l'œuvre elle-même, incapable de se suffire ; l'autre dans l'ouvrier, qui manque de savoir ou de savoir-faire.

Cependant, malgré ce que ce raisonnement présente de spécieux, nous persistons à regarder cette conception de la création et de son développement comme insoutenable en philosophie. En effet, les partisans de cette évolution mitigée, admettent, comme l'admet M. Vacherot, qu'il y a dans les corps une puissance de transformation, en vertu de laquelle, par exemple, à un moment donné, une portion de minéral se change en plante. Mais cette puissance de transformation ne peut être une force mécanique ou physique ; elle doit être du même ordre que les effets qu'elle produit : c'est donc une force vitale, et une force telle qu'elle constituera un individu organisé avec tout ce qui lui est nécessaire et capable de se reproduire. Mais cette force vitale si complète, puisqu'elle est déjà toute la vie végétative ou animale en principe, ne subsiste pas sans un sujet ou une substance qu'elle détermine et spécifie, puisqu'elle est son attribut essentiel le plus noble. La matière où réside une pareille force, n'est donc pas une matière brute, inorganique ; elle est déjà une matière vivante, au moins en principe : c'est un germe tout au moins. Or le germe, si lent soit-il à se développer, est du même ordre et de la même espèce que l'être organique dont il est la cause. Donc, la matière qui pourrait, par sa propre vertu, se transformer en plante et en animal, ne serait déjà plus une simple matière, elle appartiendrait en réalité à tous les

ordres de la nature. Nous aboutirions ainsi à la confusion des règnes, des genres et des espèces.

L'erreur des partisans de cette évolution mitigée, comme aussi des transformistes qui rejettent une âme spirituelle et un Dieu créateur, provient de ce qu'ils ne distinguent pas convenablement les *causes formelles* de la *cause matérielle*. Celle-ci est un principe intrinsèque et passif de tous les êtres corporels de la création; en ce sens, la matière est tout en puissance passive : elle peut devenir plante, animal, entrer dans le corps humain, concourir à notre vie sensible et même à notre vie intellectuelle. Mais cette matière n'est spécifiée, elle n'est déterminée que par quelque forme substantielle, c'est-à-dire un principe intrinsèque, essentiel et actif, dont l'efficacité ne s'étend pas au-dessus de sa propre espèce, car le moins ne donne pas le plus. A ne considérer que la matiére première, principe commun des choses sensibles, il n'y a pas de distinction entre les corps : ce sont les formes qui introduisent les différences essentielles, la stabilité des espèces et l'harmonie. Au-dessus de toutes les formes substantielles est une première cause efficiente, Dieu, qui les a produites et dont la Providence avait prévu et marqué dès l'origine le développement de l'univers. Il n'a point à intervenir par un acte de création ni par un acte de production dans le cours de la vie universelle; car la conservation et la multiplication des espèces vivantes s'accomplit suivant certaines lois posées dès l'origine. Les causes secondes ont une vertu propre, proportionnée à leur nature, et elles agissent efficacement avec le seul concours de Dieu. Mais si des espèces proprement dites, si des règnes nouveaux apparaissent à la surface de la terre, son intervention est nécessaire; lui seul peut produire le premier être qui sera l'origine de son espèce. Cette production n'est pas une création proprement dite, car Dieu ne fait pas de rien les espèces végétales ou animales : il se sert à cet effet d'une matière préexistante; mais cette production est une œuvre divine, au moins médiatement, car elle a Dieu pour auteur principal. Cette intervention ne diminue en rien la sagesse et la puissance du Créateur.

Il n'y a rien de vil dans la maison de Jupiter, disait un ancien : le même Dieu qui veille sans rien perdre de sa grandeur sur le moindre insecte et sur l'atome, peut sans déchoir former et semer lui-même les premiers germes que sa bénédiction ensuite fera lever. Cette intervention n'accuse pas une défaillance en Dieu ni une imperfection dans son œuvre : elle marque seulement l'indigence et la dépendance naturelles de la créature.

A plus forte raison devons-nous repousser l'hypothèse de l'évolution telle qu'elle est présentée par les évolutionnistes les plus décidés. Ceux-ci, en effet, ne suppriment pas seulement les formes substantielles et toute distinction absolue entre les espèces : ils suppriment encore la divinité et étendent l'hypothèse de l'évolution jusqu'à l'âme humaine. M. Vacherot n'oppose pas toujours assez sa doctrine à la leur. Sans doute, l'évolution qu'il soutient n'est pas, il l'espère du moins, une évolution fatale, c'est-à-dire sans idéal et sans liberté. Il remarque très bien que l'évolution de l'éther, de la matière pondérable et des corps vivants n'explique rien, si l'on ne suppose une finalité, une idée. « C'est l'unité en tout, dit-il, qui fait l'ordre, et c'est la pensée finale qui fait l'unité. Il n'est pas nécessaire, comme le veut le panthéisme, d'identifier le monde avec Dieu pour comprendre l'ordre cosmique. Il suffit d'y mettre la pensée divine qui fait l'unité. » — Cela est vrai, mais une fois encore nous ferons observer que la pensée suprême qui donne à l'univers sa merveilleuse unité, ne peut pas être séparée d'un Dieu souverainement intelligent et puissant, en même temps cause efficiente et cause finale. La pensée divine ne peut rien, elle n'est rien, si elle n'est la pensée d'un Dieu conscient, personnel et tout-puissant.

M. Vacherot se sépare avec raison de M. Spencer, qui rejette la finalité et n'admet qu'une évolution fatale ; mais nous ne pouvons le suivre quand il ne place à l'origine des choses qu'un parfait purement idéal. Le parfait, et un parfait réel, est absolument avant l'imparfait ; l'infini réel est avant le fini. La seule priorité qu'on puisse accorder à l'imparfait sur le plus parfait, c'est une priorité relative, par

exemple une priorité de moyen ou de connaissance. C'est ainsi que nous connaissons l'imparfait avant le parfait et que le moins parfait peut servir à atteindre et même à réaliser, à composer le plus parfait. Les évolutionnistes n'ont pas saisi toutes ces différences et ils ont conclu d'une priorité relative à une priorité absolue. Parce que la matière entre comme un élément dans tous les corps, ils l'ont regardée comme un principe universel et suffisant ; ils ont renouvelé ainsi l'erreur des anciens naturalistes grecs, si bien réfutés par Anaxagore d'abord, puis par Platon et Aristote. M. Vacherot ne partage pas cette erreur ou ne la partage pas tout entière. Il a reconnu du moins que la priorité appartient absolument à la cause finale sur la cause matérielle ; seulement il n'a pas fait une juste part à la première cause efficiente. Il ne veut pas reconnaître que le monde est inexplicable sans un auteur intelligent, personnel, souverainement sage et puissant. En confondant Dieu avec l'être universel, il est obligé de lui refuser la personnalité, une existence et des perfections indépendantes de ce monde ; et en le mêlant essentiellement au monde, il donne la main aux panthéistes. Vainement ensuite il assure contre eux que le monde et Dieu ne sont pas identiques, qu'ils ne forment pas une même substance : Dieu et le monde ne se distinguent plus que logiquement, comme l'être universel se distingue des êtres particuliers ; or cette distinction ne suffit pas. L'évolution qu'il tâche ensuite de substituer à la création *ex nihilo* et aux œuvres divines, est également inadmissible : elle confond tous les degrés d'être. Ce n'est pas sur ce terrain que la philosophie ancienne et la science moderne pourront se réconcilier et contracter une alliance durable.

La science positive demande aujourd'hui à la philosophie des concessions injustes, qui seraient pernicieuses à la science elle-même. Elle le comprendra certainement plus tard, si la philosophie de son côté use à la fois de modération et de fermeté. Qu'elle ne cède sur aucun principe essentiel de la métaphysique, de la psychologie, de la morale. Sous prétexte de terminer une guerre désavantageuse aux

deux parties qui la soutiennent, elle ne doit point pactiser, contre toute justice, avec une science incomplète qui la ruinerait par ces concessions, en attendant qu'elle se démentît elle-même. M. Vacherot dépasse le but, il pose mal les conditions de la paix et de l'alliance. Il faudra toujours opposer, quoi qu'il dise, l'esprit à la matière, Dieu à la nature, l'ordre surnaturel à l'ordre naturel. Ce n'est pas que les rapports de tous ces termes entre eux ne soient intimes et constants, mais ils n'engendrent aucune confusion. M. Vacherot sacrifie injustement chacun d'eux à son opposé. Il croit servir la cause du spiritualisme en expliquant la matière d'une manière spirituelle ; mais la matière ne monte guère de cette manière qu'à la condition que l'esprit descende. Il croit mieux résister au panthéisme en n'opposant plus Dieu à la nature ; mais il ne voit pas que si Dieu est quelque chose dans la nature, il doit être tout. Enfin il nie le surnaturel ou l'explique comme un pur symbole ; mais il supprime arbitrairement ou néglige d'expliquer un ensemble de faits prodigieux, avec lesquels la raison des philosophes devrait mieux compter. Il ne voit pas qu'en fermant obstinément les yeux devant les faits de l'ordre surnaturel, on se prépare à méconnaître l'ordre des faits purement spirituels, qui est immédiatement inférieur : le rationalisme prépare le positivisme.

Parmi les explications qui terminent le *Nouveau Spiritualisme*, il en est qui paraissent inspirées par la plus belle et la plus pure philosophie ; mais elles ne corrigent pas les doctrines précédentes. « Le Dieu de la métaphysique, nous dit-on, loin d'être une simple loi de l'être, est l'Etre par excellence, *le fond même de toute existence*, la cause première de toute activité. Il est l'Etre des êtres, la Cause des causes, la Fin des fins. Voilà comment il est le véritable absolu. » Sauf en un point, cette déclaration nous paraîtrait irréprochable ; on la croirait tombée des lèvres d'un déiste ou même d'un philosophe chrétien. Mais elle n'a point sous la plume de M. Vacherot le sens aussi correct que profond qu'on serait disposé à lui prêter. Il faut expliquer, en effet, cette définition par la proposition fausse et pan-

théiste qu'elle contient. C'est au sens propre que, d'après M. Vacherot, le Dieu de la métaphysique est le fond de toute existence ; d'où il suit qu'il ne peut être séparé de la nature et que par lui-même il est indéterminé, impersonnel et inconscient. Quant au Dieu de la psychologie, il n'est qu'un idéal, il n'existe pas, ou n'existe que dans notre pensée. Est-il possible, sans abuser du langage, de conserver à ces deux objets de la pensée le nom de Dieu ? La théodicée de M. Vacherot est donc nulle, puisqu'elle supprime l'objet même de cette science. Ce qui lui reste encore, c'est une métaphysique mutilée. Il démontre très bien contre les positivistes que les sciences ont besoin d'une connaissance supérieure, qui embrasse le monde moral et le monde invisible, qui cherche les raisons, les causes, et ramène tout à l'unité. Mais il n'arrive pas à déterminer suffisamment les différences de l'esprit et de la matière, ni à montrer qu'à la dernière fin répond une première cause efficiente.

En résumé, un spiritualisme imparfait, une métaphysique incomplète, une théodicée apparente, telle est la philosophie de M. Vacherot. Et cependant il ne veut pas abandonner ces débris ; il les défend contre le positivisme et le matérialisme modernes avec un savoir, une conviction et une énergie qu'on voudrait voir au service d'une meilleure doctrine. Le spectacle de la guerre faite à Dieu et à la religion par un athéisme prétentieux et ignorant, une impiété railleuse et violente, l'irrite et l'attriste plus encore. On ne peut lire, sans éprouver une secrète et profonde sympathie pour celui qui les a écrites, ces dernières lignes du *Nouveau Spiritualisme* : « Jadis nos rois avaient leurs bouffons qui mêlaient à leurs folies quelques paroles de raison. Le roi de nos jours, qu'on appelle le public, a les siens qui le font rire a tout prix, sans le faire réfléchir. Rire des choses nobles, cela s'est vu. Rire des choses saintes, cela se voit plus que jamais. Pour rire de Dieu, et de cette façon, il faut une sorte d'esprit qui fait honte à l'esprit. Je n'ai pas encore assez mauvaise opinion de mon temps pour croire que ce rire soit devenu contagieux. Mais n'est-ce

pas triste pour un vieux libre penseur, qui a vécu dans la pensée de l'Infini et ne veut pas mourir sans murmurer son nom ? » — Puisse ce nom divin éclairer enfin tous ceux qui le prononcent avec le même respect et avec le même amour de la vérité.

Nous signalerons, en terminant, plusieurs articles remarquables, qui ont paru en même temps que les nôtres dans différentes revues, et concernant également le *Nouveau Spiritualisme* de M. Vacherot, ou du moins provoqués par cet ouvrage. Ils sont dus aux plumes les plus autorisées et nous rassureraient pleinement, si nous pouvions craindre de nous être trompé, en accordant à l'examen de la philosophie de M. Vacherot une importance et une étendue exceptionnelles. Le premier est de Mgr d'Hulst, recteur de l'Institut catholique de Paris, qui a publié dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, n° d'avril, un compte rendu critique, peut-être un peu succinct, dont nous acceptons toutes les conclusions. Nous signalerons en second lieu un article plus considérable, publié dans la *Revue des Deux-Mondes*, du 1er juin. Signé de M. Paul Janet, professeur à la Sorbonne, il a pour titre : *Le Testament d'un Philosophe*. L'auteur s'y attache principalement à marquer les variations plus ou moins notables qu'a subies la philosophie de M. Vacherot, et à montrer que l'auteur du *Nouveau Spiritualisme* s'est rapproché sensiblement des autres disciples ou successeurs de Victor Cousin. Mais, dans son désir d'atténuer les différences des doctrines et de ménager des rapprochements, M. Janet arrive à de périlleuses concessions ; il adopte des formules inacceptables et grosses d'erreur. On en jugera.

D'abord il remarque très bien que M. Vacherot admet finalement certains principes qui, parfaitement compris, impliquent une théodicée irréprochable. Tels sont les suivants : Dieu ne devient pas, il ne se fait pas ; il est réel ; il se distingue du monde ; il est cause créatrice et cause finale suprême. M. Janet se flatte d'avoir été pour quelque chose dans cette dernière concession. Elle est importante,

sans doute, non moins que les précédentes ; mais nous avons vu comment M. Vacherot les interprète et maintient concurremment d'autres déclarations, qui suppriment Dieu ou le confondent avec la nature. M. Janet passe un peu légèrement sur celles-ci ; il paraît même ne les repousser qu'imparfaitement. C'est ainsi qu'il accorde à M. Vacherot que Dieu n'est pas personnel. « Concluons, dit-il que Dieu n'est pas une personne, mais qu'il est l'essence et la source de toute personnalité; il est ce qui rend la personnalité possible ; il n'est pas impersonnel, mais il est suprapersonnel. (p. 576). » Si M. Janet veut dire seulement que la personnalité divine est incomparablement au-dessus de la nôtre, qui est la seule que nous connaissions directement, nous ne le contredirons pas. Nous dirons aussi, pour la même raison, que Dieu est *supra-intelligent*, *supra-spirituel* etc.; mais le caractère suréminent de son intelligence et de son esprit ne nous permet point de nier cette intelligence ou cet esprit. Pourquoi donc la disproportion qu'il y a de la personnalité divine à la nôtre nous permettrait-elle de dire que *Dieu n'est pas une personne?* M. Janet accorde que Dieu est esprit, bien que l'esprit exclue la matière : pourquoi refuse-t-il d'accorder que Dieu est personne, bien que le moi exclue le non-moi? Il croit faire Dieu plus grand en ne lui assignant aucune personnalité ; mais l'infini n'est pas diminué en se distinguant personnellement du fini. De plus, s'il n'y a pas de distinction personnelle entre l'infini et le fini, que deviendra la distinction de nature, de substance et d'essence? Il y a ici un grave danger que M. Janet semble d'autant moins apercevoir qu'il s'y expose plus volontiers. Après avoir fait au panthéisme cette concession imprudente, voici en effet ce qu'il ajoute : « Mais si nous suivons le panthéisme jusque-là, nous l'abandonnons au moment où, après avoir maintenu contre le théisme exclusif le privilège suprême de l'infinité et de l'être, il abandonne et corrompt son propre principe en faisant du fini le mode d'existence nécessaire de la divinité. Oui, *l'infini est au fond l'essence*, *et si l'on veut même la substance du fini* ; mais faut-il admettre la réciproque? »

En vérité, qu'aurons-nous gagné contre le panthéisme, si, en refusant de lui accorder que le fini constitue l'infini, nous reconnaissons cependant avec lui que l'infini constitue le fini, qu'il en est l'essence et la substance? Mais nous ne voulons pas insister outre mesure sur cette affirmation qui a échappé peut-être à son auteur : il nous suffit de la souligner.

Ce qui suit n'est pas de nature à la corriger. M. Janet insinue que par la conscience nous pouvons atteindre non seulement notre être, mais encore l'être, c'est-à-dire Dieu. « L'être est inné à lui-même, dit Leibniz. N'est-ce pas dire, ajoute M. Janet, qui abuse ici d'un mot profond, que nous sentons l'infini dans le fini, et ne peut-on aller jusqu'à dire avec M. Ravaisson, que nous sentons Dieu en nous, et suivant sa belle expression « qu'il nous est plus intérieur que notre intérieur » ? Si l'on admet, en outre, avec Descartes, que la volonté est infinie, absolue, dire que nous sentons en nous la volonté, n'est-ce pas dire que nous sentons l'infini? Dire que nous avons conscience du libre arbitre, n'est-ce pas dire que nous avons conscience d'être au-dessus de la chaîne des phénomenes? Or, cela n'est vrai que de Dieu. Sentir le libre arbitre, c'est donc sentir Dieu en nous, etc. » On conçoit que ce Dieu, objet de conscience, soit celui de philosophes plus ou moins séduits par les théories allemandes, mais il n'est certainement pas le Dieu du vrai spiritualisme, ni à plus forte raison le Dieu chrétien. Celui-ci remplit tout de sa présence, de son action et de sa grâce ; mais il ne saurait abandonner sa personnalité, ni, à plus forte raison, partager avec nous un fonds commun de nature ou d'essence ; il n'est pas l'objet de notre conscience, mais seulement l'objet de notre raison, de notre foi et de notre amour. Ne serait-ce point assez? Nous repoussons donc et le panthéisme et le panenthéisme, tel que l'explique M. Janet.

Un troisième article que nous devons signaler est celui que M. Lachelier a publié dans la *Revue philosophique*, numéro de mai ; il a pour titre : *Psychologie et Métaphysique*. L'auteur s'y montre fidèle comme par le passé à une

sorte d'idéalisme, qu'il essaie vainement d'établir, et qui a plus d'affinité qu'il ne le pense avec le panthéisme. Et d'abord, c'est en vain que M. Lachelier tente de détruire l'objectivité de l'étendue. Celle-ci, ou plutôt la matière, dont elle n'est qu'une qualité, ne se résout pas en éléments simples et subsistants, mais bien en éléments indécomposables eux-mêmes qui ne subsistent que conjointement, à savoir la matière première et la forme substantielle. L'objectivité de l'étendue n'est donc pas impossible, contradictoire ; ses éléments ne sont pas indéterminables, mais leur existence est réelle et antérieure à l'étendue. De plus, la perception, disons mieux, l'illusion elle-même d'une étendue ne se conçoit pas sans la réalité d'une étendue, c'est-à-dire que l'étendue, par là même qu'elle est perçue ou imaginée, est un fait distinct de la pensée. C'est ce que nous avons montré précédemment, et ce n'est pas le lieu de nous étendre davantage sur ce sujet. Or, si notre thèse est vraie, c'en est fait du principe de l'idéalisme.

Mais là ne se borne pas l'erreur de M. Lachelier. D'après lui, non seulement le monde extérieur n'est qu'un épanouissement de la conscience, mais encore la conscience, du moins la conscience supérieure, intellectuelle, ne relèverait que d'elle-même dans son développement. M. Lachelier est ainsi amené à expliquer le *moi* humain et la *liberté* humaine comme si ce moi et cette liberté étaient absolument primitifs et divins. Il n'est que trop facile de voir combien cette méthode, avec les résultats qu'elle entraîne, est favorable au pànthéisme. Qu'on en juge par quelques citations.

Voici comment M. Lachelier définit le moi : « Nous sommes, en nous-mêmes, l'acte absolu par lequel l'idée de l'être, sous sa troisième forme (1), affirme sa propre vérité ; nous sommes, pour nous-mêmes, le phénomène de cet acte, ou cette réflexion individuelle par laquelle chacun de nous affirme sa propre existence... L'acte par lequel nous

(1) Cette troisième forme de l'être, c'est l'être *verbe* ou *copule ;* la deuxième forme, c'est l'être *attribut ;* la première, c'est l'être *sujet*.

affirmons notre propre être le constitue... tout entier, car c'est cet acte même qui se réalise et se fixe dans notre caractère, et qui se manifeste et se développe dans notre histoire. Il ne faut donc pas dire que nous nous affirmons tels que nous sommes, mais, au contraire, que nous sommes tels que nous nous affirmons... » (p. 515, 516). On voit que M. Lachelier se montre le disciple des philosophes allemands. C'est d'eux également qu'il s'inspire pour définir la liberté humaine. « Nous créons tous les instants de notre vie, dit-il, par un seul et même acte, à la fois présent à chacun et supérieur à tous. Nous avons conscience, dans chaque instant, de cet acte et, par suite, de notre liberté ; et, d'un autre côté, lorsque nous considérons ces instants les uns par rapport aux autres, nous trouvons qu'ils forment une chaîne continue et un mécanisme inflexible. Nous accomplissons, en un mot, une destinée que nous avons choisie, ou plutôt que nous ne cessons pas de choisir : pourquoi notre choix n'est-il pas meilleur, pourquoi préférons-nous librement le mal au bien, c'est ce qu'il faut, selon toute apparence, renoncer à comprendre. Expliquer d'ailleurs, serait absoudre (?), et la psychologie ne doit pas expliquer ce que condamne la morale (!). »

On voit, par ces quelques citations, que M. Lachelier n'est pas près de renoncer au langage « sibyllin » que lui reproche M. Vacherot. Sans nous en plaindre autrement, sans nous arrêter non plus aux concessions injustes qu'il fait au mécanisme, nous remarquerons que la liberté qu'il veut bien prêter à l'homme, a plus d'un trait de ressemblance avec la liberté divine. Dieu est libre, en effet, dans tous ses actes extérieurs, mais par un seul et même conseil, qui ne change jamais. Les choses se déroulent conformément à ce conseil immuable et libre tout ensemble. Mais qui ne comprend dès lors que cette liberté, qui se vérifie pour Dieu, acte pur et intelligence infinie qui voit tout dans le même instant, est chimérique s'il s'agit de l'homme? La liberté de l'homme doit suivre la condition de son intelligence ; ses déterminations varient donc comme les conseils dont elle s'éclaire.

Une autre étude qu'il nous faut signaler, et qui a été provoquée par la publication du *Nouveau Spiritualisme*, est celle que M. Franck, l'éminent professeur du Collège de France, vient de commencer dans le *Journal des Savants*. Nous regrettons que la première partie seulement ait paru à ce jour. L'auteur s'y montre, comme dans tous ses nombreux et savants écrits, fermement attaché aux principes du spiritualisme traditionnel. Nul n'est mieux disposé à les défendre contre toutes les attaques, venues d'écoles d'ailleurs opposées entre elles. Il se déclare également l'adversaire, et des empiristes qui veulent faire dériver toutes nos connaissances de l'expérience externe, et des psychologues qui prétendent édifier une métaphysique et une théodicée sans prendre ailleurs que dans le moi toutes leurs informations. C'est dire que les théories de M. Ravaisson et de M. Lachelier ne trouvent pas grâce devant lui : il les réfute avec une grande force. Cependant le spiritualisme, d'ailleurs si noble et si élevé de M. Franck, ne nous paraît pas satisfaisant. M. Franck, en effet, croit devoir maintenir contre M. Vacherot certains points de la doctrine de Cousin, qui sont étrangers au véritable spiritualisme et ne peuvent lui susciter, aujourd'hui surtout, que des embarras. Il pense, avec le maître, que les idées absolues sont l'objet d'une simple intuition, d'une aperception spontanée. Il estime que l'idée du parfait, de l'infini n'est pas suggérée par l'idée de l'imparfait et du fini. C'est avec une vivacité, à laquelle paraît se mêler quelque indignation, qu'il s'élève contre l'opinion contraire. Nous ne dirons rien de la *raison impersonnelle*, qu'il s'efforce de maintenir de quelque manière, mais avec des explications et de sages réserves. Ainsi corrigé et atténué, le spiritualisme de Cousin est-il le vrai, est-il même admissible? Nous ne croyons pas : il pèche et il faiblit par son exagération même; et nous persistons à croire, avec M. Vacherot, que « cette sorte de révélation rationnelle que l'école éclectique a empruntée à la tradition platonicienne... n'a pas tenu devant l'analyse et la critique de la science contemporaine. La théodicée n'est pas si facile que l'a cru cette école. »

C'est en vain que M. Franck réplique : « Cette analyse et cette critique contemporaines dont on parle avec tant d'orgueil et une si naïve confiance me font penser à ces gens à qui les arbres dérobent la vue de la forêt. Que faites-vous de l'esprit humain, de la raison humaine, de la foi de l'humanité embrassés dans leur action, dans leur marche, dans leur vie historique si puissante et si continue? Sans avoir le moindre soupçon de la décomposition que vous lui faites subir, et on peut l'assurer, sans en prendre souci si elle la connaissait, la raison du genre humain, identique par son essence à celle de l'individu (?), affirme spontanément (!), avec uue confiance inébranlable, l'éternité, l'infinité, la toute-puissance, l'insondable sagesse, l'idéale beauté, l'absolue perfection de la loi divine, universelle, immuable, qui commande aux actions humaines et à toutes les actions d'un être libre et intelligent. »

Eh bien, non, la raison humaine, disons mieux la raison individuelle, en dehors de laquelle il n'y a pas de raison humaine et impersonnelle, n'affirme pas spontanément et invinciblement toutes ces grandes vérités ; mais elle n'y arrive qu'avec lenteur, et à travers mille dangers, si Dieu, suppléant à sa faiblesse et à son ignorance native, ne les lui révèle par la foi, qui est une grâce, ou ne les lui enseigne par la tradition, qui est un autre don précieux.

Après cet examen supplémentaire, notre conclusion sera donc toujours la même. Le spiritualisme qui rompt imprudemment avec la philosophie chrétienne, est un spiritualisme plus ou moins compromis, tantôt par ses prétentions et tantôt par son insuffisance. Non pas certes que la seule base inébranlable du spiritualisme soit un dogme défini. Le spiritualisme, comme doctrine et vérité philosophique, est fondé essentiellement sur l'évidence et la raison. Mais la raison qui se défie de la foi, ou même qui la rejette injustement, n'est pas loin de se trahir elle-même ; elle risque de se perdre, tantôt par présomption et tantôt par désespoir.

Lyon. — Imprimerie Vitte & Perrussel, rue Sala, 58.

BIBLIOTHECA

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

091275

a39003 001811172b
BT 101 .B53 1885
BLANC, ELIE.
SPIRITUALISME SANS DIE

CE BT 0101
.B53 1885
C00 BLANC, ELIE. SPIRITUALI
ACC# 1350401

COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 11 05 19 06 4